45
B

DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Band VI

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

DIE NEUZEIT

Band VI:

Erste Periode

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

SIMON DUBNOW

Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit

Das XVI. und die erste Hälfte des XVII. Jahrhunderts

Autorisierte Übersetzung aus dem russischen Manuskript
von
Dr. A. Steinberg

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

Gedruckt bei Mänicke & Jahn A.-G., Rudolstadt
Copyright 1927 by Jüdischer Verlag / Berlin

Inhaltsverzeichnis

DER NEUZEIT ERSTE PERIODE: DIE ZERSTREUUNG DER SEPHARDIM UND DIE HEGEMONIE DER ASCHKENASIM (1498—1648)

§ 1. Allgemeine Übersicht 11

Erstes Kapitel. Das Wiedererwachen des östlichen Zentrums (die Türkei und Palästina)

§ 2. Die Sephardim in der europäischen Türkei 18
§ 3. Der geistige Mittelpunkt in Palästina 26
§ 4. Joseph Nassi und die jüdischen Diplomaten 35
§ 5. Der Beginn des sozialen Niedergangs (1574—1648) . 46
§ 6. Der Aufschwung des Rabbinismus: Joseph Karo und der „Schulchan Aruch" 52
§ 7. Die Mystiker von Safed: Cordovero und Ari 59
§ 8. Die praktische Kabbala und ihre Auswirkungen in Leben und Literatur 66

Zweites Kapitel. Die Epoche des Humanismus und der katholischen Reaktion in Italien

§ 9. Die Einwanderung der Sephardim. Die Gemeinden in Rom und im übrigen Bereiche des Kirchenstaates (1492—1550) 76
§ 10. Die Juden in den außerkirchlichen Gebieten Italiens (1493—1550) 83
§ 11. Die messianische Gärung: Rëubeni und Molcho . . . 93
§ 12. Die katholische Reaktion und die Schreckensherrschaft des Papstes Paul IV. 106
§ 13. Die Juden im Kirchenstaate bis um die Mitte des XVII. Jahrhunderts 116
§ 14. Das Ghetto in der Venezianischen Republik 125

§ 15. Die Juden in den Herzogtümern Ferrara, Mailand, Mantua und Toscana 132
§ 16. Buchdruckerkunst, Humanismus und die freien Wissenschaften 138
§ 17. Die Chronographen des XVI. Jahrhunderts 150
§ 18. Rabbinismus und Mystizismus 160
§ 19. Die Vorläufer der kritischen Geistesrichtung (Rossi, Modena, Delmedigo) 166

Drittes Kapitel. Deutschland im Zeitalter der Reformation und der Religionskriege

§ 20. Fortdauerndes Mittelalter (1492—1519) 181
§ 21. Das Judentum im Kampfe der Obskuranten mit den Humanisten: Pfefferkorn und Reuchlin 192
§ 22. Die Reformation. Luther und die Juden 199
§ 23. Der Kampf ums Recht. Karl V. und Josel von Rosheim (1520—1556) 206
§ 24. Die Juden in Österreich und Böhmen unter der Geißel der Ausweisungsbefehle (bis 1564) 217
§ 25. Die Juden in Prag und Wien unter kaiserlichem Schutz (1564—1618) 229
§ 26. Das Frankfurter Ghetto. Die Judenhetze im Jahre 1614 234
§ 27. Die Not der alten Gemeinden und die neue Kolonie in Hamburg 245
§ 28. Der Dreißigjährige Krieg (1618—1648) 251
§ 29. Die Juden Ungarns unter österreichischer und türkischer Herrschaft 260
§ 30. Das innere Gemeindeleben 265
§ 31. Rabbinische und mystische Literatur 272
§ 32. Die Volksliteratur 280

Viertes Kapitel. Die Blütezeit des jüdischen autonomen Zentrums in Polen

§ 33. Die sozialen Verhältnisse 287
§ 34. Das liberale Regime unter Sigismund I. (1506—1548) 290
§ 35. Der Widerstreit zwischen Liberalismus und Reaktion unter Sigismund August und Stephan Bathory (1548 bis 1587) 301

§ 36. Die Vorherrschaft der Schlachta und der Klerikalen unter Sigismund III. (1588—1632) 311
§ 37. Am Vorabend der Krise (Wladislaw IV., 1632—1648) 324
§ 38. Die Juden im Moskowiterreiche, in Livland und im Krimer Chanat 332
§ 39. Die Kahalselbstverwaltung 342
§ 40. Die Kahalverbände und ihre „Waadim" oder Landtage 348
§ 41. Die Talmudschule und der Aufschwung des rabbinischen Schrifttums 357
§ 42. Theologie, Kabbala, Apologetik, Volksliteratur 371

Fünftes Kapitel. Die Marranen in Spanien und Portugal und die Kolonien der Sephardim in Frankreich, den Niederlanden und Amerika

§ 43. Die Marranen in Spanien und die Inquisition 386
§ 44. Die Marranen in Portugal und ihr Abwehrkampf gegen die Inquisition 394
§ 45. Die Inquisition in dem vereinigten spanisch-portugiesischen Reiche 404
§ 46. Die Juden und die Neuchristen in Südfrankreich (Avignon, Bordeaux) 413
§ 47. Das sephardische Zentrum in Holland 425
§ 48. Die Tragödie des Uriel da Costa 436
§ 49. Die ersten jüdischen Siedlungen in Amerika 442

Anhang: Exkurse und Nachträge

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie 453
Note 2: Über die Umgangssprachen der Juden im allgemeinen und die jüdisch-deutsche Mundart im besonderen . 461
Note 3: Über die Kahalverfassung und die Waadim in Polen 467
Note 4: Das Geheimnis um Leon Modena 471
Note 5: Die Ergebnisse der neuesten Untersuchungen über Uriel da Costa 474
Nachträge zu Band VI 477
BIBLIOGRAPHIE (Quellen- und Literaturnachweise) . . . 479
NAMEN- UND SACHREGISTER 491

Der Neuzeit erste Periode

Die Zerstreuung der Sephardim und die Hegemonie der Aschkenasim

(1498—1648)

§ 1. Allgemeine Übersicht

Die an der Grenzscheide des XV. und XVI. Jahrhunderts zum Ausbruch gekommene Krise der jüdischen Geschichte: die Zerstreuung der aus Spanien und Portugal Verbannten, fällt mit jener allgemeinen Krise der Weltgeschichte zusammen, die das Mittelalter von der Neuzeit scheidet. Das bedeutendste Zentrum der Diaspora, das spanisch-portugiesische oder das *sephardische*, fiel gerade in jenem Zeitpunkt der Zerstörung anheim, als die Entdeckung Amerikas und der großen Ozeanwege im politischen und wirtschaftlichen Leben der europäischen Staaten tiefgreifende Änderungen anbahnte. Der allmähliche Übergang der Handelshegemonie von dem das Mittelmeer beherrschenden Italien (Venedig und Genua) auf die sich im XVI. Jahrhundert zur Herrschaft über den Ozean emporschwingenden Mächte Spanien und Portugal und, nach deren Niedergang, auf Holland und England, ferner der Aufstieg der Türkei, die sich des Schlüssels zum Levantehandel bemächtigt hatte, schließlich das Wiedererwachen des dem Ottomanischen Reiche einverleibten Vorderasien — alle diese Verschiebungen der wirtschaftlichen Zentren hatten zugleich auch Verschiebungen der Zentren der jüdischen Diaspora zur Folge. Die von ihrem Heimatboden losgerissenen Sephardim wurden in diese große Weltbewegung unaufhaltsam miteinbezogen. Sie übersiedelten in jene Länder, die in dem internationalen Handelsverkehr die führende Rolle innehatten. Zunächst überfluteten sie Italien und die Türkei, um hier in dem die europäischen und asiatischen Küsten verbindenden levantinischen Handelsverkehr als tatkräftige Förderer mitzuwirken. Je üppiger sich jedoch die transatlantische Kolonialpolitik der europäischen Mächte entfaltete, desto größere Anziehungskraft übten auf die in alle Winde verschlagenen Sephardim sowie auf die vor den Verfolgungen der spanisch-portugiesischen Inquisition fliehenden Marranen die Länder Holland, Frankreich, England und Amerika aus,

wo die Neuankömmlinge nach und nach zu einer der ausschlaggebenden Mächte des europäisch-amerikanischen Handels werden.

Die Zerstreuung der Sephardim über die verschiedenen Weltteile („Galuth Sepharad") zog aber auch eine folgenreiche Neuverteilung der Kräfte innerhalb der Diaspora selbst nach sich. Mit der Zerstörung des spanischen Zentrums des Judentums nahm zugleich die von diesem Zentrum fünf Jahrhunderte lang ausgeübte nationale Hegemonie ein Ende. Indessen wirkten zunächst selbst die Splitter des zertrümmerten Zentrums in allen Ländern, in die sie versprengt wurden, als kulturförderndes Ferment weiter. Angesichts der Unzugänglichkeit des damaligen Frankreich für die Juden mußte die Route der aus der Pyrenäischen Halbinsel Verbannten notgedrungen über die zwei anderen südeuropäischen Landzungen, über die Apenninen- und die Balkanhalbinsel, verlaufen. Ein Teil der Auswanderer fand hierbei in *Italien* Aufnahme und verschmolz im Laufe der Zeit mit der hier ansässigen jüdischen Bevölkerung, die durch die Neuankömmlinge einen halbsephardischen Anstrich erhielt. Der größte Teil der Sephardim wandte sich jedoch nach der europäischen *Türkei* sowie nach deren Besitzungen in Asien, zu denen seit 1517 auch die Heimat des jüdischen Volkes, Palästina, zählte. So war eine überaus bedeutsame geschichtliche Wendung eingetreten. Während sieben Jahrhunderte früher, mit dem Aufkeimen der arabisch-spanischen Kultur, die Verschiebung der Hauptkräfte des Judentums von Ost nach West, aus dem östlichen Kalifat nach Spanien vor sich ging, vollzog sich jetzt eine rückläufige Bewegung von West nach Ost, aus Spanien nach der Türkei, dem Reiche der neuerstandenen Kalifen. Das auf der Balkanhalbinsel, in Vorderasien und Nordafrika neuerrichtete muselmanische Reich gewährte den in den christlichen Ländern verfolgten Juden ebenso bereitwillig seinen Schutz wie einst die Araber, als sie auf der Pyrenäischen Halbinsel festen Fuß gefaßt hatten. Im Gegensatz zu den Arabern des Mittelalters vertraten indessen die osmanischen Türken der Neuzeit kein kulturschaffendes Prinzip, sondern einzig und allein das militärische Machtprinzip. Darum war auch in der Türkei für einen geistigen Verkehr von der Art, wie er sich seinerzeit zwischen Arabern und Juden entwickelt hatte, um die arabisch-jüdische Renaissance ins Leben zu rufen, kein Raum, so daß die Juden hier in völliger Abgeschlossenheit leben mußten. Das von ihnen im Türkenreiche begründete geistige Zentrum vermochte nur

vorübergehend die Bedeutung eines alljüdischen Mittelpunktes zu erlangen. Es war dies in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, in der Zeit des Konstantinopeler Hofwürdenträgers Joseph Nassi, des Schöpfers des Kodex „Schulchan Aruch" Joseph Karo und des Begründers der „praktischen Kabbala" Isaak Luria. Durch die Berührung mit dem heimatlichen Boden Palästinas erblühten bald leidenschaftliche messianische Hoffnungen, die um die Mitte des XVII. Jahrhunderts eine von Sabbatai Zewi geführte mächtige Volksbewegung auslösten. Nach der außerordentlichen Kräfteanspannung, die diese Bewegung mit sich brachte, konnte jedoch der Rückschlag nicht ausbleiben. Die Sephardim des Morgenlandes verfallen immer mehr der asiatischen Stagnation und die ehemalige Avantgarde des Judentums gerät allmählich ins Hintertreffen, um nur noch als eine Schar von Invaliden der Geschichte dahinzuvegetieren.

Auch in Italien gelangt die jüdische Kultur, durch den Zustrom sephardischer Lebensenergie gestärkt, eine Zeitlang zu neuem Aufschwung. Die von dem mittelalterlichen Regime am wenigsten mitgenommene italienische Judenheit zeigte im XVI. Jahrhundert, während der Epoche der Spätrenaissance oder des Humanismus, auch in sozialer Hinsicht Anzeichen eines gewissen Aufstiegs und hätte wohl unter normalen Verhältnissen die von den Sephardim eingebüßte nationale Hegemonie wenigstens zum Teil übernehmen können. Doch sollte das italienische Zentrum, noch ehe es zu voller Entfaltung gelangt war, wieder verblühen. Der Andrang der Einwanderer von der Pyrenäischen Halbinsel her zieht Repressivmaßnahmen gegen alle im Lande ansässigen Juden nach sich. Die katholische Reaktion in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, die auf die Reformation Luthers mit Verschärfung der päpstlichen Inquisition und Begründung des Jesuitenordens antwortete, läßt in Italien das mittelalterliche Regime mit seinen Begleiterscheinungen: dem unvermeidlichen „Ghetto", der Entrechtung und der Religionsnot, zu neuem Leben erstehen. Die dort einsetzende jüdische Renaissance kam über die ersten Anfänge nicht hinaus. Im geistigen Leben des jüdischen Italien vermählen sich Licht und Schatten zu einem spärlichen Dämmerlicht. Die freiheitliche humanistische Geistesrichtung (der Kritizismus des Asarja de Rossi und des Leon de Modena) wird von dem engherzigen Rabbinismus und der vom Osten heraufziehenden my-

stisch-messianischen Schwärmerei immer mehr in den Hintergrund gedrängt.

Erst gegen Ende der hier behandelten Epoche, in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, kommt ein neues sephardisches Zentrum, das von *Holland*, zur Entstehung. Seine Begründung geht auf die *Marranen* zurück, die vor der in Spanien und Portugal wütenden Inquisition in den vom spanischen Joch befreiten Niederlanden Zuflucht suchten. Die betriebsame jüdische Kolonie in dem zum Brennpunkt des Welthandels gewordenen Lande, die autonome Gemeindeverfassung in einer Republik, welche allen unter Religionsnot Leidenden ein Asyl gewährte, die neue Heimstätte geistigen Schaffens in Amsterdam, wo so wesensverschiedene Persönlichkeiten wie Manasse ben Israel, Uriel da Costa und Baruch Spinoza erstehen konnten — all dies stellt zwar eine durchaus eigenartige, jedoch von der großen Heerstraße der jüdischen Geschichte abseits liegende Erscheinung dar. Zum Range einer Metropole sollte sich diese Kolonie nie emporschwingen.

Infolge der Zerstreuung der Sephardim und der Aufsaugung ihrer Hauptmasse durch den in Unbeweglichkeit verharrenden Orient mußte die mittelalterliche spanisch-deutsche Hegemonie im Abendlande nunmehr der ausschließlichen Hegemonie der *Aschkenasim* weichen. Es hatte den Anschein, als ob die Führung in der Diaspora, in die sich bis dahin die Sephardim mit den deutschen Juden geteilt hatten, jetzt ganz den letzteren zufallen würde. Die deutschen und österreichischen Juden waren indessen einem allzu schweren politischen Drucke ausgesetzt, um die Last der nationalen Hegemonie allein tragen zu können. So war es nur natürlich, daß sie sich hierbei auf den üppig erblühten östlichen Zweig der Aschkenasim, auf die polnische Judenheit, stützten, der es beschieden war, die durch die Zerstreuung der Sephardim in der Diaspora entstandene Lücke fast restlos auszufüllen. Es bricht die Zeit der deutsch-polnischen Hegemonie an, deren Schwerpunkt allerdings eher in Polen als in Deutschland lag. Die Juden der deutschen und slawischen Länder bilden hierbei eine enge Gemeinschaft von kulturell wesensverwandten Gruppen. Nach außen kommt dieser Zusammenschluß in der gemeinsamen Sprache zum Ausdruck, in der deutsch-jüdischen Mundart, die aus dem alltäglichen Verkehr auch in das Schrifttum eindringt.

Der Anbruch der „Neuzeit" sollte für die Juden *Deutschlands*,

Österreichs und *Böhmens* keine wesentlichen Veränderungen mit sich bringen. Die mittelalterliche Rechtlosigkeit der Ghettoinsassen blieb nach wie vor in Kraft, nur kam es jetzt seltener zu Mißhandlungen und Massengemetzel. In der ersten Zeit der Reformation war der Humanismus noch nicht in der Lage, das große Heer der „Dunkelmänner" in Deutschland ganz zu überwältigen: während die hochherzigen Reuchlins nur Einzelne zu beeinflussen vermochten, verstanden es die Pfefferkorns und die mit ihnen verbündeten Obskuranten, durch ihre judenfeindliche Agitation die breitesten Massen irrezuführen. Die Reform Luthers hatte wohl die Köpfe bis zu einem gewissen Grade erleuchtet, ohne indessen die Herzen zu erweichen und ein Regime der Duldsamkeit und Menschlichkeit ins Leben zu rufen. Hatte doch das Luthertum selbst einen harten Kampf gegen den Katholizismus sowie gegen die radikaleren reformatorischen Strömungen zu bestehen, und solche Kämpfe konnten der Duldsamkeit gegenüber fremden Glaubensformen nichts weniger als förderlich sein. Die Erbitterung, mit der sich die Christen der verschiedenen Lager während der Religionskriege des XVI. und XVII. Jahrhunderts gegenseitig zerfleischten, hinderte sie nicht daran, dem alten „Feind der Kirche", der sich nach wie vor als wirtschaftlicher Nebenbuhler unangenehm bemerkbar machte, mit ungeschwächter Feindseligkeit zu begegnen. Je eifriger Deutschland um die Entfaltung von Handel und Industrie bemüht war, desto größer war die Mißgunst, die die christliche Kaufmannschaft der jüdischen entgegenbrachte, und desto grausamer die Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihre entrechteten Rivalen in die düstersten Winkel des Ghetto zurückzudrängen suchte. So hatten die jüdischen Gemeinden in den Hochburgen des Protestantismus, wie etwa in Frankfurt, unter dem Drucke des Ständestaates in nicht geringerem Maße, wenn auch in anderer Form zu leiden, als in dem erzkatholischen Prag oder Wien.

Die Unterdrückungsmaßnahmen und Verfolgungen trieben die Juden aus Deutschland, Österreich und Böhmen in immer größeren Scharen nach *Polen*, wo im XVI. und in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts die jüdische Bevölkerung einen nie dagewesenen Aufschwung erlebte. Die polnische Judenheit, die noch vor kurzem eine bescheidene Kolonie der westlichen Aschkenasim gebildet hatte, reift in dieser Epoche zu einem selbständigen Kulturzentrum heran und übernimmt die den Sephardim entglittene nationale Hegemonie. Die

für eine solche Hegemonie unerläßlichen Bedingungen wirkten hierbei in glücklichster Weise zusammen. Vor allem ließ die jüdische Bevölkerung Polens und des mit ihm vereinigten Litauen, soweit ihre zahlenmäßige Stärke in Betracht kam, die jedes anderen europäischen Landes jener Zeit weit hinter sich. Die überall in Stadt und Land ansässigen polnisch-litauischen Juden erfreuten sich ferner einer viel günstigeren sozialen Lage als ihre Brüder in Deutschland, da sie im Gegensatz zu diesen nicht an unansehnliche und geringgeschätzte Erwerbszweige gefesselt waren: gleich den Juden des mittelalterlichen Spanien durften sie sich nicht nur als Kleinhändler und Geldgeber betätigen, sondern konnten sich auch am Großhandel beteiligen, Getreide, Salz und Holz exportieren, die Staatszölle in Pacht nehmen, verschiedene Handwerke ausüben und sich überdies mit Landpacht und zum Teil mit Ackerbau befassen. Daneben ließ man ihnen die Möglichkeit, eine hoch entfaltete Gemeindeselbstverwaltung auszubauen, die von periodisch zusammentretenden Konferenzen zur Beratung allnationaler Fragen gekrönt war (Kahal, der polnische „Waad der vier Länder", der litauische „Waad" usw.). All dies mußte die Entfaltung einer selbständigen jüdischen Kultur in Polen, diesem zweiten Spanien, in segensreichster Weise begünstigen. Gleichwie im Spanien des XIII. und XIV. Jahrhunderts war der Rabbinismus auch in Polen kein toter Buchstabe, sondern ein lebenbestimmendes religiös-rechtliches System, da die Rabbiner als Richter von Amts wegen zivilrechtliche und zum Teil auch strafrechtliche Sachen auf Grund des talmudischen Rechts zu entscheiden hatten. Bald nach der Veröffentlichung des Kodex „Schulchan Aruch" in Palästina wurde er in Polen von dem Krakauer Rabbiner Ramo (Moses Isserles) durch für alle Aschkenasim maßgebende Zusätze ergänzt. Eine ganze Schar von Gelehrten arbeitet seit der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts unermüdlich an der Weiterentwicklung des talmudischen Rechts. Die Zahl der Pflanzstätten der rabbinischen Gelehrsamkeit, der „Jeschiboth", ist in raschem Anstieg begriffen und das jüdische Polen beginnt die wißbegierige Jugend aus allen Himmelsrichtungen in Massen herbeizulocken.

Gegen Ende dieses Zeitraums machen sich indessen auch hier im Zusammenhang mit dem einsetzenden inneren Zerfall des Polenreiches Anzeichen einer gefährlichen Zersetzung bemerkbar. Auf die

liberalen Regierungen Sigismunds I., Sigismund Augusts und Stephans Bathory (1507—1587) folgte eine Zeit der katholischen Reaktion und der Jesuitenherrschaft (1587—1648), während der die polnische Oberschicht gegen die Juden die schlimmsten Kampfmethoden des mittelalterlichen Abendlandes in Anwendung zu bringen begann. Die bevorrechtete, in den Jesuitenkollegien aufgezogene Schlachta läßt der Willkür immer häufiger die Zügel schießen und der von dem „Pan" geschwungene Stock saust einmal auf den „Knecht", den Bauer, nieder, das andere Mal trifft er den Juden. Die christliche Kaufmannschaft, das Kleinbürgertum und der Handwerkerstand geben sich dem Wahne hin, daß sich das Leben in den Städten ohne die Juden günstiger gestalten könnte; aber auch auf dem Lande wendet sich der Groll des von dem Gutsherrn bedrückten Bauern vor allem gegen die Juden, die als Pächter verschiedener Zweige der Landwirtschaft wider Willen zu einem Werkzeug der brutalen gutsherrlichen Gewalt werden. Dies ist der Boden, auf dem die blutige Saat der Katastrophe des Jahres 1648 (das ukrainische Massengemetzel) und der darauffolgenden Wirren aufgehen sollte, die einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der polnischen Judenheit bezeichnen.

Der charakteristische Zug der ganzen hier behandelten Periode ist der „Drang nach Osten", die von Westeuropa nach Osteuropa und zum Teil nach Vorderasien verlaufende Massenbewegung. Das ehemalige sephardische Zentrum verschiebt sich vor allem nach der europäischen und der asiatischen Türkei und zugleich wird der Schwerpunkt des aschkenasischen Zentrums nach Polen verlegt. Eine umwälzende Bedeutung für das geistige Leben gewann in dieser Zeit die Ausbreitung der *Buchdruckerkunst*, die dem Schrifttum neue Lebensenergie verlieh und den geistigen Verkehr zwischen den verschiedenen Diasporateilen ständig in Schwung erhielt. In den hebräischen Schriftgießereien Italiens, der Türkei und Polens wird jene unzerreißbare Kette geschmiedet, die die zerstreute Nation auch weiterhin fest zusammenhalten sollte: das gedruckte Wort. Dieses überallhin dringende Wort wird jetzt zum mächtigsten Propagandamittel jener *rabbinisch-mystischen* Ideen, die nach der Katastrophe des Jahres 1492 die bis dahin herrschende „rabbinisch-philosophische" Geistesrichtung aus Leben und Literatur endgültig verdrängen.

Erstes Kapitel

Das Wiedererwachen des östlichen Zentrums (die Türkei und Palästina)

§ 2. Die Sephardim in der europäischen Türkei

Die jüdischen Chronisten erblickten in der Tatsache, daß kurz vor der Vertreibung der Juden von der Pyrenäischen Halbinsel der gehetzten Nation in dem Herrschaftsbereich des neuen auf der Balkanhalbinsel begründeten muselmanischen Staates eine sichere Zufluchtsstätte erstanden war, das unmittelbare Walten himmlischer Vorsehung. Als die türkischen Eroberer im Jahre 1453 das Banner des Halbmonds in Konstantinopel aufpflanzten, trat in den Geschicken der Diaspora eine Wendung ein, welche derjenigen, die sich elf Jahrhunderte früher, nach der Aufrichtung des „Signum" durch Konstantin den Großen vollzogen hatte, in der Tat diametral entgegengesetzt war. War in der „Stadt Konstantins" einst der Grundstein zu jenem mittelalterlichen Regime gelegt worden, das die Juden ein ganzes Jahrtausend lang in seinen Klauen peinigen sollte, so ward jetzt das türkische Stambul dazu ausersehen, den Opfern dieses Regimes, den aus dem erzkatholischen Spanien Vertriebenen, Schutz und Zuflucht zu gewähren. Es wird erzählt, der türkische Sultan Bajazet II. (1481—1512) hätte anläßlich der Nachricht von dem Entschluß Ferdinands des Katholischen, die Juden aus Spanien auszuweisen, seinen Würdenträgern gegenüber die Äußerung getan: „Ihr irrt euch, wenn ihr diesen König für klug haltet: ruiniert er doch nur sein eigenes Land, um dem unsrigen zu Wohlstand zu verhelfen". Indessen ist eine solche Äußerung eher irgendeinem Nachfolger des Bajazet zuzuschreiben, der die für die Türkei durch die Einwanderung der Sephardim entstandenen Vorteile aus eigener Erfahrung beurteilen konnte.

§ 2. *Die Sephardim in der europäischen Türkei*

Die Zahl der gegen Ende des XV. und zu Beginn des XVI. Jahrhunderts nach der Türkei eingewanderten Juden und Marranen belief sich auf etwa hunderttausend. Sie kamen zum Teil von der Pyrenäischen Halbinsel, zum Teil aus jenen christlichen Ländern, die ihnen vorübergehend Gastfreundschaft gewährt hatten. Nach manchen Berechnungen hatten sich in Konstantinopel etwa vierzigtausend und in Saloniki nahezu zwanzigtausend solcher Einwanderer angesammelt. Bedeutenden Zuwachs erfuhren die jüdischen Gemeinden auch in anderen Städten der europäischen Türkei: in Adrianopel, Nikopoli, Monastir und im ganzen Bereiche des heutigen Griechenland, Mazedonien, Albanien, Serbien und Bulgarien. Im Adriagebiet kamen die neuen Siedlungen in enge Berührung mit der gewerbetreibenden jüdischen Bevölkerung der unter der Herrschaft Venedigs stehenden Inseln Kreta (Candia) und Korfu, wodurch ein festes Bindeglied zwischen den Gemeinden der Türkei und denen Italiens geschaffen wurde. Der Levantehandel in den Häfen des Adriatischen, Ägäischen und Schwarzen Meeres, bis dahin ein Monopolbesitz der Griechen und Italiener, verdankte den zugewanderten Sephardim, die die internationalen Handelsbeziehungen des Ottomanischen Reiches bedeutend zu erweitern wußten, einen neuen kräftigen Lebensimpuls. Die türkische Regierung schätzte die Juden insonderheit als Fachmänner auf dem Gebiete der Rüstungsindustrie. Marranen, die spezielle Fachkenntnisse besaßen, machten die Türken mit den neuesten Errungenschaften der Feuerwaffentechnik vertraut und errichteten Werkstätten für Pulver- und Kanonenfabrikation. Indem die verfolgte Nation so das Türkenreich, den Schrecken des christlichen Europa, mit Waffen versorgte, nahm sie gleichsam selbst, wenn auch nur indirekt, an dem Kampfe gegen ihre Verfolger teil.

Unmittelbaren Einfluß am Hofe der Sultane Bajazet II. und Selim I. (1512—1520) besaß der jüdische Leibarzt *Joseph Hamon*, der aus dem maurischen Granada stammte und nach dessen Eroberung durch Ferdinand den Katholischen nach Konstantinopel übergesiedelt war. Die Sage weiß über die nationale Standhaftigkeit dieses Arztes folgendes zu berichten. Von dem Wunsche beseelt, seinen Leibarzt im Lager der Rechtgläubigen zu wissen, gebot ihm einst der Sultan, nächstens im Turban, dem Wahrzeichen des Islam, vor ihm zu erscheinen. Desungeachtet war Joseph Hamon an dem vorgeschriebenen Tage in seiner üblichen Tracht, jedoch mit einem Dolche in der

Hand, erschienen und sprach nun zu dem Sultan: „Um dem Judentum treu bleiben zu können, habe ich dem heimatlichen Spanien den Rücken gekehrt und bin in das Land des weisen und gerechten Sultans gezogen; verlangt nun auch der Sultan, daß ich meinem angestammten Glauben die Treue breche, so möge er mich lieber meines Trotzes wegen auf der Stelle erdolchen lassen". Daraufhin ließ der Herrscher seine Forderung fallen und brachte seither seinem Leibarzt nur noch größere Achtung entgegen. Eine türkische Überlieferung will freilich wissen, daß Selim I. Joseph Hamon nur aus dem Grunde gewogen war, weil er ihm bei der verbrecherischen Beseitigung seines Vaters behilflich gewesen wäre. Solche Ausstreuungen sind wohl auf die Mißgunst der muselmanischen Höflinge zurückzuführen, denen der Einfluß eines „Ungläubigen" auf den Gebieter der Rechtgläubigen als ein Greuel erscheinen mußte. Auch der Sohn des Joseph Hamon, Moses, ein hochgebildeter Arzt und großer Liebhaber der hebräischen Literatur, sollte unter dem Nachfolger des Selim, Suleiman dem Herrlichen, zu maßgebendem politischen Einfluß gelangen (unten, § 4).

Mit dem gesamten christlichen Europa verfeindet und der Loyalität der christlichen Landesbevölkerung, der Griechen und Slawen, mißtrauend, hielten die Sultane die Juden für die einzige politisch zuverlässige Bevölkerungsschicht unter den Andersgläubigen und verliehen ihnen demgemäß verschiedene Freiheiten und Privilegien. Besonders treu hingen an ihrer neuen Heimat die Sephardim und vor allem die Marranen, die ihr uneingeschränkte Bekenntnisfreiheit und ein sich ungehemmt entfaltendes Gemeindeleben zu verdanken hatten. Einer der portugiesischen Exulanten, der Geschichtsschreiber und Dichter Samuel Usque, gibt seiner Begeisterung für die Türkei in dem in portugiesischer Sprache abgefaßten Buche „Trost Israels in seiner Trauer" in folgenden Wendungen Ausdruck: „Das große Türkenreich, grenzenlos wie die es umspülenden Meere, tat sich weit vor uns auf. Offen stehen vor dir, du Sohn meines Volkes, die Tore der Freiheit: du darfst dich ohne Scheu zu deinem Glauben bekennen, du kannst ein neues Leben beginnen, das Joch der dir von den (christlichen) Völkern aufgezwungenen verkehrten Lehren und Bräuche abschütteln und zu der uralten Wahrheit deiner Vorfahren zurückfinden".

Die Nachrichten von der Entstehung eines freien jüdischen Zen-

trums in der Türkei lockten immer neue Massen von Auswanderern ins Land. Neben den unfreiwilligen Emigranten aus Spanien und Portugal zogen dorthin auch die während der Reformation und der Religionskriege aus den verschiedenen deutschen Städten ausgewiesenen Aschkenasim. Später wandten sich nach der Türkei auch noch jene Sephardim, die nach der Einnahme Neapels durch den deutschen Kaiser und spanischen König Karl V. (1540) aus ihrem zeitweiligen Asyl vertrieben worden waren, sowie die vor der im päpstlichen Herrschaftsbereiche sich verschärfenden Inquisition flüchtenden Marranen. Lange Zeit hindurch lebten die Einwanderer in abgesonderten Landsmannschaften nebeneinander, von denen eine jede an der Sprache ihrer alten Heimat, an den ihr eigentümlichen Lebensformen, sowie an synagogalen Sonderbräuchen festhielt. Während sich die Sephardim nach wie vor der spanischen (später „spaniolischen") oder der portugiesischen Sprache bedienten, sprachen die alteingesessenen, unter der Bezeichnung „Romanioten" bekannten griechisch-italienischen Juden griechisch oder italienisch, die Ankömmlinge aus Deutschland aber einen deutsch-jüdischen Dialekt. In Konstantinopel, wo um die Mitte des XVI. Jahrhunderts etwa fünfzigtausend Juden ansässig waren, bestanden vierundvierzig Synagogen, um die sich ebensoviel durch gemeinsame Herkunft zusammengehaltene Gemeinden scharten. Neben den drei großen Gruppen: der „Romanioten", Sephardim und Aschkenasim, gab es hier nämlich kleinere Verbände oder „Kahale", so unter den Sephardim die der Aragonier, Kastilier, Portugiesen, welche ihrerseits nach der jeweiligen Herkunft: aus Barcelona, Cordova, Toledo oder Lissabon in Untergruppen zerfielen. Ebenso zerfielen die Romanioten in Verbände von griechischen, apulischen und sizilianischen Juden. Die zweitgrößte Gemeinde neben derjenigen der ottomanischen Hauptstadt war die in der Hafenstadt Saloniki, das seinen wirtschaftlichen Aufschwung in erster Linie dem Zustrom der sephardischen Einwanderer verdankte. Auch die Gemeinde von Saloniki zerfiel in einzelne Landsmannschaften. Die sprachliche Absonderung ging hier so weit, daß die einzelnen Kahale besondere Stammesgruppen oder, wie ein zeitgenössischer Rabbiner sich ausdrückt, „besondere Städte" zu sein schienen.

Zu höchster Blüte gelangte das jüdische Zentrum in der Türkei um die Mitte des XVI. Jahrhunderts. Die um jene Zeit in dem

Türkenreiche weilenden Ausländer betonen ausdrücklich die wichtige Rolle, die die Juden im wirtschaftlichen und kulturellen Leben des Landes spielten. Der französische Reisende Nicolay, der im Jahre 1551 den Gesandten Frankreichs nach Konstantinopel begleitete, weiß darüber folgendes zu berichten: „Besonders auffallend ist die immense Zahl der in der Türkei und in Griechenland, namentlich aber in Konstantinopel wohnhaften Juden. Ihre Zahl ist aber noch immer im Steigen begriffen, was darauf zurückzuführen ist, daß sie fast überall im Reiche Handel mit Waren und Geld treiben, da ja die verschiedensten Arten von Waren aus aller Herren Ländern zu Wasser und zu Lande hierher befördert werden. Man kann ruhig sagen, daß Handel und Geldverkehr der ganzen Levante sich heutzutage zum größten Teil in jüdischen Händen befinden. Sie sind es, denen in Konstantinopel die allergrößten Handelsniederlagen sowie mit verschiedenartigsten Waren angefüllte Kaufhäuser gehören. Auch sind unter ihnen nicht selten geschickte Handwerkermeister und Manufakturvorarbeiter anzutreffen, namentlich unter den vor kurzem aus Spanien und Portugal vertriebenen (geflüchteten) Marranen. Zum größten Schaden der Christenheit machen diese Leute die Türken mit den verschiedenen die Kriegsausrüstung betreffenden Entdeckungen vertraut, so mit der Fabrikation von Artilleriegeschossen, Arkebusen, Pulver, Munition u. dgl. m. In gleicher Weise sind es hier die Juden, die in der Türkei bisher unbekannte Buchdruckerwerkstätten errichten, in denen sie lateinische, griechische, italienische, spanische und hebräische Bücher drucken; nur Bücher in türkischer und arabischer Sprache dürfen von ihnen nicht unter die Presse gebracht werden. Daneben zeichnen sich die Juden durch große Sprachkenntnisse aus, so daß man sich ihrer gern als Dolmetscher bedient". — Aus derselben Zeit stammt ein ähnlicher Bericht des spanischen Reisenden Gonzalvo de Ilescas, in dem es unter anderm heißt: „Die Juden haben aus Spanien nach der Türkei unsere Sprache verpflanzt, die sie bis zum heutigen Tage treu bewahrt haben und tadellos beherrschen. Es ist allbekannt, daß sie sich in Saloniki, Konstantinopel, Alexandrien, Kairo, Venedig und anderen Städten im Handelsverkehr und auch sonst ausschließlich der spanischen Sprache bedienen. Ich lernte in Venedig Juden aus Saloniki kennen, ganz junge Menschen, denen das Kastilische ebenso geläufig war wie mir selbst" . . .

Über die wirtschaftliche Bedeutung der türkischen Juden jener

Zeit erfahren wir auch noch von einem dritten Reisenden, dem Franzosen Pierre Belon, der seine Reiseeindrücke in einem im Jahre 1555 in Paris erschienenen Buche über die Völker der Levante zusammenfaßte. In den Erzgruben in der Nähe von Saloniki traf der Reisende neben Griechen und Slawen auch spanische Juden, deren Umgangssprache nach wie vor die ihrer alten Heimat war, sowie aus Ungarn herübergekommene „Almanen". Die Juden bildeten seinem Berichte zufolge die Haupttriebkraft des gesamten Handelsverkehrs, in dem sie eine dementsprechende Stellung einnahmen: in verschiedenen Häfen waren sie als Zollpächter tätig, und die Regierung wußte ihre Finanztüchtigkeit wohl zu schätzen. Die in Handelsangelegenheiten aus der Türkei nach Italien reisenden jüdischen Kaufleute pflegten dort einen weißen Turban zu tragen, um als Türken zu gelten und keinerlei Verfolgungen ausgesetzt zu sein. Der französische Reisende traf in der Türkei auch mit jüdischen Ärzten zusammen.

Ungeachtet der ihr eingeräumten weitgehenden Autonomie war es der türkischen Judenheit infolge ihrer Buntscheckigkeit nicht möglich, die Gemeindeselbstverwaltung auf einer einheitlichen Grundlage zu errichten. Jeder zum Gemeindeverband gehörende „Kahal" hielt an seinem eigenen Statut, an eigenen Bräuchen und Überlieferungen fest. So wurde der kastilische Kahal auf Grund eines Statuts verwaltet, das noch im Jahre 1432 auf der Rabbinerkonferenz zu Valladolid ausgearbeitet worden war (Band V, § 51). Auch die anderen Kahale ließen von ihren altüberkommenen Gemeindeordnungen nicht ab. Die mannigfachen Abweichungen in den jeweiligen Formen des gottesdienstlichen Zeremoniells fesselten die Andächtigen an ganz bestimmte Synagogen. Soweit aber die Synagogen Gemeindemitglieder verschiedener Herkunft vereinigten, waren in ihnen stets Konflikte an der Tagesordnung, die zuweilen zu einer förmlichen Spaltung führten. Viel Staub wirbelten die Zwistigkeiten in der Gemeinde des albanischen Avlona auf, die Jahre hindurch (1513 bis 1519) kein Ende nehmen wollten. Es befehdeten sich hier einerseits Romanioten und Sephardim, andererseits verschiedene Landsmannschaften innerhalb der sephardischen Gruppe selbst. Die „Kastilier" vertrugen sich nämlich nicht mit den derselben Synagoge angehörenden „Portugiesen", und alle Versuche des Ortsrabbiners David Messer Leon, des Sohnes des mantuanischen Rabbiners Jehuda Messer Leon (Band V, § 61), die Parteien zur Aussöhnung zu bewegen,

blieben ohne Erfolg. Die Führer der sich befehdenden Parteien schleuderten den Bannstrahl gegeneinander und das Gemeindeleben war völliger Zerrüttung anheimgefallen. Zugleich stritten die Sephardim mit den Romanioten und Aschkenasim wegen der bei der Ernennung von Rabbinern einzuhaltenden Ordnung, da die Sephardim den von den Aschkenasim eingeführten Brauch der „Ssemicha", der Ordination der Rabbinatskandidaten nach vorhergehender Prüfung (Band V, § 48), in der Diaspora nicht gelten lassen wollten. Der die türkischen Gemeinden zerfleischende Hader sollte sich erst allmählich legen, in dem Maße nämlich, als die Masseneinwanderung nach der Türkei abebbte und die Unterschiede zwischen den einzelnen Landsmannschaften sich immer mehr verwischten. Nach und nach schlossen sich verschiedene Kahale zu größeren Verbänden zusammen, um die gemeinsamen Kultur- und Wohlfahrtseinrichtungen aufrechterhalten zu können. So hatten sich z. B. in der die Volksschulen von Saloniki verwaltenden „Gesellschaft für Thorastudium" („Chebrath talmudthora") die Rabbiner der verschiedenen Kahale sowie die Jeschibothvorsteher zusammengefunden, um für eine zweckentsprechende Verteilung der Lehrkräfte und der Schüler auf die Gemeindeschulen Sorge zu tragen. Die vereinigten Kahale befaßten sich in erster Linie mit der Repartierung der Gemeindelasten unter die einzelnen Synagogengruppen. Die Haupteinnahmequelle zur Bestreitung des Unterhalts der Gemeindeinstitutionen, der Rabbiner und der sonstigen Geistlichkeit bildete die Fleischsteuer, die sogenannte „Gabella". Diese Steuer war um so leichter einzutreiben, als die rituelle Viehschlachtung und der Verkauf des koscheren Fleisches unter der unmittelbaren Aufsicht des Rabbinats stand; indessen lastete die indirekte Steuer überaus schwer auf dem unbemittelten Verbraucher. Daneben hatten die Gemeinden für den regelrechten Eingang der ordentlichen und außerordentlichen Staatssteuern zu sorgen, deren Druck infolge der unzähligen von der Türkei geführten Kriege für die gesamte Landesbevölkerung immer unerträglicher wurde. Als Vermittler zwischen den Gemeinden und der Regierung fungierte hierbei ein besonderer Sachwalter (türkisch „kahya"), der seinen Wohnsitz in Konstantinopel hatte und mit dem Hofe des Sultans in ständiger Fühlung blieb. Unter Selim I. hatte diesen Posten ein gewisser *Schaltiel* inne.

Nach dem Ableben des Moses Kapsali (Band V, § 66) folgte ihm

im Amte des Großrabbiners von Konstantinopel *Elias Misrachi* (um 1495—1525), ein „Romaniote" von hoher wissenschaftlicher Qualifikation, der seine Bildung in Italien genossen hatte und in der Mathematik und Astronomie nicht weniger bewandert war als im Talmud. In seine Amtszeit fällt der Höhepunkt der jüdischen Immigration nach der Türkei, und Misrachi scheute keine Mühe, um den Ankömmlingen die Ansiedlung in der neuen Heimat in jeder Weise zu erleichtern. In viel höherem Maße als sein Vorgänger war er den ihm unterstellten Gemeinden ein geistiger Führer. Er leitete persönlich die wissenschaftlichen Studien in der Rabbinerjeschiba von Konstantinopel. Von seinen Werken erlangte besonderen Ruhm der Superkommentar zum Bibelkommentar des Raschi, doch fanden auch seine mathematischen und astronomischen Schriften („Mlecheth ha'-mispar", „Zurath ha'arez" usw.) nicht wenig Beachtung. Ein Hort des Rabbinismus, brachte Misrachi nichtsdestoweniger den in Konstantinopel reichlich vertretenen Karäern weitgehende Duldsamkeit entgegen und nahm an ihrem Verkehr mit den Rabbaniten keinerlei Anstoß. So setzte er unter anderem den „Cherem" außer Kraft, den übereifrige Rabbiner nur aus dem Grunde gegen gelehrte Sephardim verhängt hatten, weil diese karäische Volksgenossen in der Theologie und in weltlichen Wissenschaften unterwiesen sowie für karäische und rabbanitische Kinder die Einheitsschule eingeführt hatten. Die von ihm geübte Nachsicht begründete Misrachi damit, daß die Schulgenossenschaft den Schülern nur zum Vorteil gereiche, indem sie deren Wetteifer stets wach erhalte. Eine so weitherzige Gesinnung wie die des Misrachi war indessen unter den Rabbinern nur eine seltene Ausnahme, während sich die Mehrzahl durch äußersten Rigorismus auszeichnete. Viele hatten nämlich die durch die Vertreibung aus dem Lande der Inquisition erlittene seelische Erschütterung noch nicht verwunden und strebten eine Verschärfung der Gesetzeszucht an oder gaben sich der Askese und der mystisch-messianischen Schwärmerei hin. So wird von dem der Askese huldigenden Rabbiner *Joseph Taytasak* von Saloniki (gest. um 1540) berichtet, daß er vierzig Jahre lang, um sich zu kasteien, eine kurze Truhe, von der seine Beine beim Schlafen herabhingen, als Lager benützte. Er gab sich eifrig dem Studium der Kabbala hin und unterwies auch einen Kreis von Eingeweihten in dieser esoterischen Wissenschaft; zu sei-

nen Schülern gehörte unter anderen der palästinensische Mystiker und Dichter Salomo Alkabez (unten, § 7).

Der Hang zur Mystik rief ein wachsendes Interesse für die talmudische Haggada, für ihre Sagen und Lehren, wach. Besondere Volkstümlichkeit erlangte das damals entstandene Werk „En Jakob", in dem der sephardische Rabbiner von Saloniki *Jakob ben Chabib* die im Talmud verstreuten haggadischen Stellen aneinanderreihte. In ganz kurzer Zeit erlebte diese Sammlung eine Reihe von Neuauflagen (die erste Auflage erschien in Saloniki in den Jahren 1515—1516, die folgenden in Venedig 1546, 1547, 1566). Das Werk wurde bald zu einem der beliebtesten Volksbücher, wiewohl der Verfasser es unterlassen hat, den aus dem Talmud exzerpierten Stoff nach systematischen Gesichtspunkten zu ordnen.

Von dem hohen geistigen Niveau der türkischen Judenheit jener Zeit zeugt auch die Tatsache, daß schon in den ersten Jahrzehnten des XVI. Jahrhunderts in Konstantinopel und Saloniki jüdische Druckereien bestanden, in denen Bücher in hebräischer und in anderen Sprachen gedruckt wurden. Es waren dies vornehmlich Werke des altüberkommenen jüdischen Schrifttums und in erster Reihe Bücher sephardischer Herkunft. Die bibliographische Forschung ergibt, daß in einer Zeitspanne von nur fünfzehn Jahren (1505—1520) aus den beiden Druckereien etwa hundert Werke des jüdischen mittelalterlichen Schrifttums hervorgegangen sind.

§ 3. Der geistige Mittelpunkt in Palästina

Die vom Westen kommende Emigrationsflut ergoß sich zum Teil auch nach Palästina, um das schwergeprüfte Land, dessen Los nicht weniger hart war als die Geschicke des diesem Lande entstammenden Volkes, wenigstens vorübergehend zu neuem Leben zu erwecken. In der Zeit, da die sephardische Diaspora zuerst von dem gebieterischen „Drang nach Osten" ergriffen ward, stand Palästina noch unter der Herrschaft der ägyptischen Mameluckensultane, die das schon früher schwer heimgesuchte Land völlig an den Rand des Ruins brachten. So kam denn Palästina für die jüdische Einwanderung auch gegen Ausgang des XV. Jahrhunderts nach wie vor kaum in Betracht. Die winzigen Scharen der aus den verschiedenen Ländern eintreffenden Pilger fanden hier nichts als geschichtlich bedeutsame Ruinen, geheiligte

Grabstätten und in Elend dahinvegetierende Gemeinden vor. Es wurde bereits oben (Band V, § 67) erwähnt, daß der im Jahre 1488 aus Italien in Jerusalem eingetroffene Rabbi Obadja da Bertinoro unter der gemischten muselmanisch-christlichen Stadtbevölkerung nur siebzig besitzlose jüdische Familien zählen konnte. Einige Jahre später wurde infolge der über die Judenheit der Pyrenäischen Halbinsel hereingebrochenen Katastrophe eine Schar sephardischer Wanderer auch nach Palästina verschlagen. Im Jahre 1495 stieg die Zahl der jüdischen Familien in Jerusalem bereits auf zweihundert, um bald, dank der auch in den folgenden Jahrzehnten anhaltenden Einwanderung, wie es ein Reisebericht vom Jahre 1522 bezeugt, bis auf dreihundert Familien oder tausendfünfhundertsiebzig Personen anzuwachsen. Die Gemeinde zerfiel um diese Zeit in vier Sondergruppen: der sogenannten „Mustaraber" oder der arabisch sprechenden Autochthonen, der afrikanischen „Maghrebiten", der Aschkenasim und der ununterbrochen aus verschiedenen Ländern zuwandernden Sephardim, die bald alle anderen Gruppen an Zahl bedeutend übertrafen. In der ersten Zeit, etwa bis zum Jahre 1510, stand an der Spitze der vielsprachigen Jerusalemer Gemeinde der Rabbiner Obadja de Bertinoro, der, gleichsam in Vorahnung des nahe bevorstehenden Zustroms neuer Kräfte, an die Wiedererrichtung des Jerusalemer Zentrums schritt. Dem von Juden und Muselmanen gleich hoch geachteten Obadja gelang es, in der verwahrlosten Gemeindeselbstverwaltung, in der autonomen Gerichtsbarkeit und im Schulwesen erneut Ordnung zu schaffen. Es ist anzunehmen, daß noch unter ihm jene Verordnungen („Takanoth") ergangen sind, die die Kompetenzsphären der Rabbiner und Richter umgrenzten sowie das Steuerwesen und die Wohlfahrtsinstitutionen in geregelte Bahnen lenkten.

Im Jahre 1517 trat in den politischen Geschicken Syriens und Palästinas eine umwälzende Änderung ein. Der türkische Sultan Selim I. entriß diese Provinzen den ägyptischen Herrschern und zwang auch Ägypten selbst unter seine Gewalt. Die Vereinigung mit der mächtigen Türkei konnte Palästina zunächst nur zum Vorteil gereichen. Die jüdische Bevölkerung vermehrte sich zusehends. Nationale und religiöse Gründe bewogen viele Sephardim, aus den ihnen in der europäischen Türkei eingeräumten Zufluchtsstätten weiter nach dem Heiligen Lande zu ziehen. Unter den Einwanderern befand sich auch

der Talmudgelehrte *Levi ben Chabib*, der Sohn des obenerwähnten Rabbiners von Saloniki, des Verfassers der bekannten Haggadasammlung. Die Familie stammte aus Spanien. Als zartes Kind wurde Levi gleich allen anderen Kindern der in Portugal vorübergehend geduldeten spanischen Exulanten seinen Eltern entrissen und der Taufe zugeführt (Band V, § 57), doch gelang es ihm später, nach der Türkei zu entkommen, wo er die ihm aufgezwungene Maske des Christentums unverzüglich ablegte. In Saloniki vervollständigte er das eben erwähnte haggadische Kompendium seines Vaters „En Jakob". Als er dann nach Jerusalem übersiedelte, wurde er von der dortigen Sephardimgemeinde zum Rabbiner erwählt (1525).

Nicht Jerusalem war es indessen beschieden, zum Zentrum der neuen jüdischen Kolonie in Palästina zu werden. Die Heilige Stadt war von christlichen Mönchen und muselmanischen Derwischen sowie von frommen Wallfahrern aller Bekenntnisse überfüllt, die den zügellosesten Fanatismus und den rohesten Aberglauben ihrer Heimatländer dorthin verpflanzten. So wurden denn für das Stadtbild die römisch- und griechisch-katholischen Klöster mitsamt ihren zahllosen Insassen bestimmend, die um das „Heilige Grab" herum mit der Frömmigkeit Handel trieben. Auf der einen Seite unansehnliche Synagogen, auf der anderen prunkvolle Kirchen, hier winzige Häuflein von Trauernden an der „Westmauer", der sagenumwobenen Ruine uralter Herrlichkeit, und daneben die lärmende Menge von Wallfahrern an den den Christen heiligen Stätten — all dies zeugte davon, wie schwer sich der rechtmäßige Besitzer in dem ihm entrissenen Heime durchzusetzen vermochte. Auf diesem von religiösen Leidenschaften aufgewühlten Boden konnte ein größeres und freies jüdisches Gemeinwesen unmöglich gedeihen. So tritt denn Judäa mitsamt seiner Hauptstadt, wie einst zur Zeit der römisch-byzantinischen Herrschaft, seinen Vorrang wieder einmal Galiläa ab, wo ein Jahrtausend früher in Zippora und Tiberias, den Residenzen der Patriarchen und den Heimstätten der Talmud-Akademien, die untergehende palästinensische Hegemonie zum letztenmal hell erstrahlt war. Auf einem steilen, das flache Nordufer des Genezareth-Sees beherrschenden Berge erstand dort die Siedlung *Zefath* oder *Safed*, die seit dem XVI. Jahrhundert den Charakter einer ausgesprochen jüdischen Stadt annahm. Die ortsansässigen Juden, Mustaraber wie Maghrebiten, befaßten sich mit der Ausfuhr der

landwirtschaftlichen Erzeugnisse Obergaliläas nach der nächstgelegenen Großstadt *Damaskus*, dem Brennpunkt des jüdischen Handels in Syrien. Mit der steigenden Zuwanderung der Sephardim nahmen die Gemeinden der beiden Städte einen raschen Aufschwung. Der Vorkämpfer der Sephardim war in Safed der aus Sizilien ausgewiesene *Joseph Saragossi*, der um 1500 in Palästina eingetroffen war. Die Bedeutung des Saragossi für Safed war nicht geringer als die des Obadja Bertinoro für Jerusalem: er schloß die alteingesessenen und die neu zugewanderten Juden zu einer Einheitsgemeinde zusammen und begründete in der Stadt eine Hochschule für das Talmudstudium. Im Jahre 1522 umfaßte die Gemeinde von Safed bereits dreihundert Familien. Ein jüdischer Reisender aus Italien, der um jene Zeit in Galiläa weilte, weiß über die Wirtschaftsverhältnisse des Landes und über die neuentstandene Gemeinde von Safed folgendes zu berichten: „Safed ist überreich an Getreide und Olivenöl, welche Erzeugnisse hierzulande für ein Nichts zu haben wären, wenn man sie nicht nach Damaskus ausführte. Nicht unerheblich ist auch die Zahl der jüdischen Kaufleute, die mit Waren aus Damaskus hierherkommen. Diejenigen, deren Barschaft für den Handel nicht ausreicht, widmen sich dem Handwerk. In Palästina sind am reichlichsten die vier folgenden Hauptarten von Handwerkern vertreten: Weber, Goldschmiede, Schuster und Gerber; daneben gibt es aber auch Zimmerleute. Wer kräftig genug ist, kann sich als Tagelöhner verdingen; auch Schneidermeister werden hier wohl ihr Brot verdienen können. Wer dagegen weder ein Handwerk erlernt hat noch über Barmittel verfügt, soll lieber in Italien bleiben, denn er wird seine Übersiedlung bereuen und wieder zurückkehren müssen". — In dem zu neuem Leben erwachten Galiläa gab es indessen noch einen hoch in Ehren stehenden Beruf: den des Gelehrten. Schon in den dreißiger Jahren des XVI. Jahrhunderts wies die Gemeinde von Safed hervorragende, an der dortigen Jeschiba wirkende Talmudgelehrte auf, so daß die neue Kolonie der von Jerusalem den geistigen Vorrang streitig machen konnte.

An der Spitze der Talmudgelehrten von Safed stand ein Mann von großer Tatkraft, der Rabbiner *Jakob Berab* (1474—1541), der nach der Vertreibung aus Spanien seinen Wohnsitz zunächst in Nordafrika aufgeschlagen hatte und dann nach Palästina übersiedelte. Berab trug sich mit dem großzügigen Plan, in Palästina ein oberstes Rab-

binerkollegium, eine Art Synhedrion, ins Leben zu rufen, dem das uneingeschränkte Recht zustehen sollte, in Fragen der religiösen Gesetzgebung allgemein verbindliche Entscheidungen zu treffen und sowohl für Palästina als auch für die außerpalästinensischen Gemeinden Rabbiner zu ordinieren (das Recht der „Ssemicha"). Auf diesem Wege hofften Berab und seine Gesinnungsgenossen, in der Urheimat des Judaismus einen alljüdischen geistigen Mittelpunkt schaffen zu können. Der Plan fand bei den Gelehrten von Safed einhellige Zustimmung und nach Bildung eines fünfundzwanziggliedrigen Kollegiums übertrugen sie die Rabbinerwürde und das Amt des Jeschibaoberhauptes Jakob Berab (1538). In einem Sendschreiben an die Gelehrten von Jerusalem erklärten sie, daß sie sich bei ihrem Entschluß, ein maßgebendes, mit weitestgehenden Vollmachten ausgestattetes Rabbinat zu errichten, von dem Bestreben hatten leiten lassen, im Lande der Vorfahren „das gestürzte Banner der Thora wieder aufzupflanzen", um so für jene von den Propheten verheißene Zeit Vorsorge zu treffen, da „der Herr in der Stadt der Wahrheit wieder Räte und Richter einsetzen wird". Zugleich teilten sie mit, daß Berab die Vollmacht erhalten hätte, würdigen Männern im Namen des Kollegiums die Rabbinerwürde zu verleihen. Der in Safed gefaßte Beschluß stieß jedoch sofort auf ernstlichen Widerstand. Der Oberrabbiner von Jerusalem, Levi ben Chabib, und seine Amtsgenossen waren aufs äußerste darüber entrüstet, daß die Gelehrten von Safed eigenmächtig und ohne eine maßgebende Versammlung angehört zu haben, über eine Sache von gesamtnationaler Bedeutsamkeit Beschluß gefaßt hätten. So erklärte denn Chabib den Beschluß für unverbindlich und gab in seinem Antwortschreiben der Befürchtung Ausdruck, daß das eigenmächtig zusammengetretene Synhedrion in der bestehenden rabbinischen Gesetzgebung nur Verwirrung stiften würde. Zwischen Berab und Chabib entbrannte eine Polemik, in deren Verlauf die Parteien zuweilen auch vor persönlicher Verunglimpfung nicht zurückschreckten (so machte Berab seinem Widersacher sogar die von diesem in seiner Jugend erduldete „Namensänderung" zum Vorwurf). Der Kampf wurde indessen nicht allein mit der Feder ausgetragen: es fanden sich niederträchtige Gesellen, die bei den türkischen Behörden die Anzeige erstatteten, daß die Juden sich mit separatistischen Plänen trügen, worauf Jakob Berab wegen der ihm nun drohenden Gefahr Safed schleunigst verlassen

mußte. Während seiner kurzen Amtstätigkeit vermochte er nur wenigen Gelehrten die Rabbinerwürde zu verleihen; zu diesen wenigen gehörte aber auch der künftige Schöpfer des „Schulchan Aruch", Joseph Karo.

So schlug denn der Versuch, der Heimat der Nation von neuem die nationale Hegemonie zu sichern, gänzlich fehl. Dieser Mißerfolg ist freilich weniger auf den Widerstand einer Handvoll von Rabbinern als vielmehr auf eine allgemeinere Ursache, die äußeren Lebensbedingungen des damaligen Palästina, zurückzuführen. Die Kräfte der zwei neuerblühten Gemeinden von Jerusalem und Safed konnten nicht dazu ausreichen, in dem verwahrlosten Lande, in dem sowohl Landwirtschaft als auch Industrie und Handel schwer darniederlagen, ein lebenskräftiges Hegemoniezentrum für die gesamte Diaspora zu schaffen. Bei dem Fehlen einer sicheren materiellen Grundlage hätte auch der geistige Überbau der Dauerhaftigkeit entbehren müssen. Aber auch die auf ein unstetes Wanderleben zurückblickenden Gelehrten, die um jene Zeit an den geheiligten Trümmerstätten ihr Lager aufgeschlagen hatten, waren nicht dazu berufen, ganze Aufbauarbeit zu leisten. Die vielgeprüften Wanderer waren zwar von messianischer Sehnsucht und von einem mystischen Glauben an die Auferstehung der neuen Heimat ganz durchdrungen, doch verfügten sie weder über ein positives Aufbauprogramm noch über die Kraft, ein solches in die Tat umzusetzen. Aller Augen sahen unverwandt einem Wunder entgegen. Das Heil wurde allein vom inbrünstigen Gebet, von der Zwiesprache mit dem Allmächtigen erhofft. In den Synagogen und Schulen von Jerusalem schlossen sich die Gelehrten, ihre Jünger und alle Gottesfürchtigen überhaupt zu Wachtmannschaften zusammen, die der Reihe nach einmal in der Woche Tag und Nacht hindurch mit Fasten und Beten zubringen und Gott um die Ankunft des Messias anflehen sollten. Als nach den Passahtagen des Jahres 1521 die Wachenden ihr frommes Werk in Angriff nahmen, geschah ein „Wunder": während der nächtlichen Vigilie ging ein heftiges Gewitter nieder, und als die Andächtigen im grauenden Morgen voll Inbrunst in den Ruf einstimmten: „Und nach Zion möge der Erlöser kommen!", ließ ein Donnerschlag alle Häuser in der Stadt in ihren Grundfesten erbeben, ein Blitz fuhr in die Kuppel der an der Stätte des alten Tempels errichteten Omarmoschee und steckte sie in Brand. Die Greise von Jerusalem versäumten nicht, von dem

„Feuer vom Himmel" ihre Brüder in der ganzen Welt zu benachrichtigen, um ihrer Hoffnung auf baldige Erlösung von den Leiden des Galuth neue Nahrung zu geben. Später bemühten sich um die Verbreitung von Wundermären sowie um die messianische Propaganda überhaupt vornehmlich die Mystiker von Safed, das in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts zur Geburtsstätte der praktischen Kabbala werden sollte (unten, § 7).

In engster Fühlung mit Palästina standen die jüdischen Kolonien in *Ägypten* sowie in den Reichen Nordafrikas. Nachdem Ägypten von der Türkei im Jahre 1517 erobert worden war, fanden hier viele jüdische Flüchtlinge aus dem christlichen Europa Schutz und Obdach. In Alexandrien und Kairo erstanden neben den Gemeinden der Landeseingeborenen besondere Sephardimgemeinden. In den Händen der Juden von Alexandrien lag, dem Zeugnis des Bertinoro zufolge, der Handel mit vielen Warenarten, für die dieser Welthafen auf dem Venedig und Genua mit Indien verbindenden Wege als Umschlagsplatz diente. Unter der Mameluckenherrschaft galten als offizielle Repräsentanten der ägyptischen Juden die Landes-Exilarchen, die sogenannten „Negidim". Die türkische Regierung hob indessen diese Würde auf, und der letzte ägyptische Nagid *Isaak Schalal* übersiedelte aus Kairo nach Jerusalem, wo er nicht wenig zum Ausbau der jüdischen Gemeindeverfassung beitrug. Aber auch nach der formellen Abschaffung des Nagid-Amtes wurde es de facto von den in der Landeshauptstadt Kairo residierenden Oberrabbinern versehen. Um 1520 übernahm dieses Amt der Talmudgelehrte *David ben Simri* (in der Literatur unter dem Namen *Radbas* bekannt), ein Flüchtling aus Spanien, der gleich vielen anderen Leidensgenossen zunächst nach Afrika verschlagen worden war und dann nach dem palästinensischen Safed kam, wo er in der bereits erwähnten Jeschiba des Joseph Saragossi seine rabbinische Ausbildung erhielt. Nach der Übernahme des Oberrabbinerpostens in Ägypten trat Radbas an die Neuregelung der Gemeindeselbstverwaltung im Lande heran. Es gelang ihm, zwischen den beiden jüdischen Gemeinden von Kairo, den Mustarabern und Maghrebiten, den Frieden wiederherzustellen. Als alteingesessene Landesbewohner glaubten sich nämlich die Mustaraber berechtigt, in der Gemeindeverwaltung eine führende Rolle zu beanspruchen, und verlangten von den aus dem benachbarten Maghreb (Algerien, Tunis

und Marokko) Zugewanderten, daß sie die öffentliche Andacht nach dem von dem Brauche der Maghrebiten abweichenden „arabischen" Ritus verrichteten. Radbas bewog nun die Vertreter der beiden Gemeinden, auf Grund gegenseitiger Konzessionen einen Vergleich abzuschließen (1527). Daneben ordnete er an, daß man sich in den schriftlichen Verträgen und in den sonstigen rechtserheblichen Urkunden der bei den morgenländischen Juden geltenden seleucidischen Zeitrechnung (Band II, § 2), die sich am längsten in Ägypten erhalten hatte, nicht mehr bedienen solle. Seitdem bürgerte sich auch im Morgenlande die bei den europäischen Juden schon längst gebräuchliche Ära „von der Erschaffung der Welt" ein. Vierzig Jahre hindurch stand Radbas der Talmudhochschule von Kairo sowie dem dortigen Rabbinerkollegium vor. Seine zahlreichen, das jüdische Recht betreffenden Entscheidungen (Responsen, „Teschuboth") verschafften ihm bei seinen Zeitgenossen das allergrößte Ansehen. Als hochbetagter Greis suchte Rabbi David noch einmal das ihm aus seiner Jugendzeit vertraute Safed auf, wo er sich mit unermüdlichem Eifer an den Arbeiten des Rabbinerkollegiums beteiligte, als dessen Oberhaupt nach Jakob Berab dessen berühmter Jünger Joseph Karo wirkte.

Die ägyptischen Juden bewahrten dem obersten Landesherrn, dem türkischen Sultan, stets unverbrüchliche Treue. Ihre patriotische Gesinnung trat namentlich bei folgendem Anlaß zutage. Der im Lande gebietende Pascha Achmed Schaitan faßte den Plan, von der Türkei abzufallen und sich selbst zum unabhängigen Herrscher von Ägypten auszurufen. Der aufrührerische Würdenträger begann damit, daß er dem Pächter der Münze von Kairo, Abraham de Castro, den Befehl gab, die Münzen nicht mehr mit dem Namen des Sultans, sondern mit seinem, dem des ägyptischen Statthalters, zu versehen. Abraham de Castro durchschaute sofort die weiteren Absichten des Pascha und eilte nach Konstantinopel, um über die geplante Umwälzung Bericht zu erstatten. Dadurch gerieten die ägyptischen Juden in größte Gefahr. Für ihre Ergebenheit dem Sultan gegenüber legte ihnen nämlich Achmed Pascha eine schwere Kontribution auf; als ihm das Geld zum festgesetzten Termin nicht ausgehändigt wurde, ließ er die Vorsteher der Gemeinde von Kairo in Ketten legen und schwor, alle ortsansässigen Juden dem Tode preiszugeben. Ehe jedoch

dieser höllische Plan zur Ausführung gebracht werden konnte, wurde der Meuterer ergriffen und enthauptet. Der Tag der Erlösung von der Gefahr (28. Adar 1524) wurde von den jüdischen Landesbewohnern noch lange als „ägyptischer Purim" („Purim schel Mizraim") gefeiert.

Ebenso wie die Lage der palästinensischen Juden war auch die der Juden von *Maghreb*, solange die unter diesem Namen zusammengefaßten berberischen Gebiete von der Türkei noch nicht erobert worden waren, überaus prekär. Neben der alteingesessenen jüdischen Bevölkerung beherbergten Algerien, Marokko, Tunis und Tripolitanien nach dem Jahre 1492 auch einen Teil der sephardischen Exulanten, die, gleich ihren durch das Blutbad von Sevilla im Jahre 1391 aufgescheuchten Vorfahren, hier ein sicheres Asyl zu finden hofften. Doch sollte die blutige Hand Ferdinands des Katholischen sie sogar noch in Nordafrika erreichen. Zu Beginn des XVI. Jahrhunderts bemächtigten sich nämlich die Spanier einer Reihe nordafrikanischer Städte und zerstörten die hier von alters her bestehenden jüdischen Gemeinden, so die von Fez, Tripolis u. a. Die eben zur Ruhe gekommenen Wanderer mußten sich von neuem auf den Weg machen und zogen weiter nach der Türkei, namentlich aber nach Palästina. Der Patriarch der afrikanischen Gemeinden, der Rabbiner von Algier, *Simon Duran II.* (ein Enkel des Raschbaz; vgl. Band V, § 54), versäumte nichts, um das Los der Verbannten zu erleichtern, und gab sich alle Mühe, die Seeräubern und arabischen Sklavenhändlern in die Hände gefallenen Glaubensgenossen loszukaufen (um 1510). Um diese Zeit schlug in Tunis der Astronom und Mathematiker *Abraham Zacuto* seinen Wohnsitz auf, der früher dem Hofe von Lissabon nahegestanden (Band V, § 57) und im Jahre 1497 an der Ausrüstung der indischen Expedition des Vasco da Gama regsten Anteil genommen hatte. Im folgenden Jahre mußte er jedoch zusammen mit der gesamten portugiesischen Judenheit das Land verlassen, und so ward er nach Nordafrika verschlagen, wo er dann in Tunis seine Geschichtschronik „Sefer Jochassin" abfaßte, die ein Verzeichnis der wichtigsten Ereignisse der jüdischen Geschichte, vornehmlich der Geistesgeschichte, und zwar von der ältesten Zeit bis zu der des Verfassers, enthält (1504). Sein Wanderleben scheint Zacuto in der Türkei beschlossen zu haben (um 1515). Eine entscheidende Wendung

zum Besseren trat in der Lage der Juden in den Berberländern erst in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts ein, als die Türken in Nordafrika endgültig Fuß gefaßt hatten.

§ 4. Joseph Nassi und die jüdischen Diplomaten

Besonders günstig gestaltete sich die sozialwirtschaftliche Lage der türkischen Juden in der Regierungszeit des Sultans Suleiman des Herrlichen (1520—1566), unter dem das Ottomanische Reich sein Herrschaftsgebiet sowohl in Europa wie in Asien bedeutend erweiterte und den Gipfel seiner Macht erreichte. In den damaligen politischen Ereignissen sollten auch einige Vertreter des Judentums eine nicht unerhebliche Rolle spielen, und so tauchen denn um diese Zeit in dem diplomatischen Briefwechsel zwischen der Hohen Pforte und den Regierungen des christlichen Europa zum ersten Male jüdische Namen auf. Unter den jüdischen Beratern Suleimans ist vor allem der Hofarzt *Moses Hamon* zu nennen, dem schon sein Vater in diesem Amte vorangegangen war (oben, § 2). Ein ständiger Begleiter des Sultans auf dessen Reisen in Krieg und Frieden, hatte Moses Hamon Gelegenheit, die Anliegen und Beschwerden seiner über die ganze Türkei zerstreuten Stammesgenossen unmittelbar zur Kenntnis zu nehmen und konnte ihre Interessen als berufener Sachwalter vor dem Reichsoberhaupt vertreten. Im Jahre 1545 verfielen Griechen und Armenier in Kleinasien auf den Gedanken, gegen ihre Handelsrivalen, die Juden, die Ritualmordlüge ins Treffen zu führen, um sie so aus dem Felde schlagen zu können. Sie überredeten in Amasia einen christlichen Bettler, aus der Stadt zu verschwinden, und erstatteten dann den Behörden die Anzeige, daß er von den Juden geraubt und hingeschlachtet worden sei. Darauf ließ der Kadi einige jüdische Notabeln, darunter den Arzt Jakob Abi Ajub, verhaften und nach einem kurzen, von Folterung begleiteten Verhör auf dem Richtplatz dem Tode preisgeben. Einige Zeit später erkannte jedoch ein Jude den angeblich zu Tode gemarterten Christen auf der Straße wieder und führte ihn unverzüglich vor die Obrigkeit. Die der falschen Anzeige überführten Verleumder wurden nunmehr selbst vors Gericht gestellt und mußten ihr Verbrechen mit dem Tode büßen. Diesen Vorfall nahm nun Moses Hamon zum Anlaß, um bei dem Sultan einen Erlaß zu erwirken, der den Ortsrichtern die Einleitung von

Ritualmordprozessen strengstens untersagte und die Behörden anwies, alle derartigen Fälle der unmittelbaren Entscheidung des Sultans zu überlassen. So wurde die griechisch-armenische Agitation im Keime erstickt.

Moses Hamon verstand es, seine einflußreiche Stellung auch der geistigen Kultur der türkischen Judenheit in vollem Maße dienstbar zu machen. Als er im Gefolge des Suleiman den persischen Feldzug mitmachte, in dessen Verlauf den Türken die ehemalige Kalifatshauptstadt Bagdad in die Hände fiel, traf er dort mit dem jüdischen Gelehrten *Jakob Taws* zusammen, den er dazu bewog, mit ihm nach Konstantinopel zu gehen, um die Übersetzung des Pentateuchs ins Persische zu besorgen, die wohl für die dieser Sprache sich bedienenden Juden Mittelasiens bestimmt war. 1546 ist diese Arbeit mitsamt dem Originaltext, dem noch die aramäische und arabische Übersetzung beigefügt waren, in Konstantinopel in Druck erschienen. Das große Interesse, das Moses Hamon dem jüdischen Schrifttum entgegenbrachte, zeigte sich auch darin, daß er den notleidenden Gelehrten, deren es um jene Zeit in der türkischen Hauptstadt nicht wenige gab, stets in großzügiger Weise seine Hilfe angedeihen ließ. Sein eigener Wohlstand beruhte nicht zuletzt darauf, daß er mitsamt seinen Angehörigen in dem Genusse eines Vorrechtes stand, das die Sultane nur den von ihnen besonders begünstigten Andersgläubigen zuteil werden ließen, nämlich der uneingeschränkten Steuerfreiheit. In einer Zeit, da die türkischen Kriegserfolge mit dem hohen Preise der rücksichtslosesten Auspressung der Reichsbevölkerung, vor allem ihres nichtmuselmanischen Teiles, erkauft wurden, kam einem solchen Privileg keine geringe Bedeutung zu. Waren doch die Steuerzahler gleichzeitig mit zwölf verschiedenen Arten von Geldabgaben und mit sieben Arten von Naturalleistungen belastet. Die Juden waren zwar als Andersgläubige vom Militärdienst befreit, indessen mußten auch sie bei der Befestigung und Bewachung der Städte Hilfe leisten.

Eine viel wichtigere Rolle als Moses Hamon spielte im türkischen Staatsleben ein anderer jüdischer Hofwürdenträger, dessen Wirksamkeit in die zweite Hälfte des XVI. Jahrhunderts fällt und dessen Name mit der Blütezeit der Türkei, mit den glanzvollen Regierungen der Sultane Suleiman und Selim II., vor allem mit ihrer erfolgreichen Außenpolitik unzertrennlich verbunden ist. Es war dies der aus

den Ländern der christlichen Inquisition nach der Türkei eingewanderte *Joseph Nassi.*

Unter den in Portugal lebenden Marranenfamilien tat sich nämlich im XVI. Jahrhundert das Haus *Mendes* hervor, das ein Bankgeschäft in Lissabon und eine Bankfiliale in Antwerpen, der Hauptstadt des damals unter spanischer Herrschaft stehenden Flandern, besaß. Der deutsche Kaiser und spanische König Karl V., der französische König Franz I. sowie einige andere Herrscher gehörten zu den Kunden dieses Bankhauses. Die Einführung der Inquisition in Portugal und das Ableben des Hauptes der Firma Franz Mendes veranlaßte seine Witwe *Gracia Mendes* Lissabon zu verlassen und nach Antwerpen überzusiedeln (1536). Es folgten ihr dorthin ihre jugendliche Tochter *Reyna*, ihr Neffe *Juan Miguez* und noch manche anderen Familienangehörigen. Der sich durch jugendliche Anmut sowie durch Bildung und Weltgewandtheit auszeichnende Juan Miguez fand hier bald in den höchsten aristokratischen Kreisen freundliche Aufnahme und erfreute sich sogar der besonderen Gunst der Regentin von Flandern, Maria, der Schwester Karls V. Indessen wurde die Lage der sich insgeheim zum Judentum bekennenden Marranenfamilie durch den Verkehr in den höchsten Gesellschaftskreisen nur noch erschwert. Donna Gracia Mendes fühlte sich in Antwerpen, wo die Spitzel der spanischen Inquisition überall herumschnüffelten, überaus unsicher und beschloß daher, mitsamt ihren Angehörigen nach Venedig und von dort aus weiter nach der Türkei zu ziehen. Nun stieß sie aber auf kaum zu überwindende Hindernisse. Auf Grund einer Anzeige der Inquisition, daß sich die Bankherren im geheimen zum Judentum bekannten und auch anderen von der Kirche abgefallenen Marranen den Rücken stärkten, schickte sich nämlich Karl V. an, den gesamten Besitz des reichen Marranenhauses mit Beschlag zu belegen. Nur mit Mühe und Not gelang es der Familie Mendes, ihr Vermögen zu retten und aus Antwerpen zu entkommen (1549). In Venedig, wo sich Gracia unter dem christlichen Namen Beatrice de Luna niedergelassen hatte, kam es zu einem Zerwürfnis im Schoße ihrer eigenen Familie, und die Behörden wurden davon in Kenntnis gesetzt, daß die reiche Marranin weiter nach der Türkei zu ziehen beabsichtige. Die Regierung von Venedig widersetzte sich hierauf der Weiterreise der auf der Wanderung begriffenen Familie, und zwar unter dem Vorwand, sie der Kirche erhalten zu wollen, in Wirklich-

keit aber nur in der Absicht, die Kapitalausfuhr aus der geldgierigen Republik zu vereiteln. Als der französische König Heinrich II. davon Kenntnis erhielt, benützte er die Gelegenheit, um die Rückzahlung seiner ansehnlichen Schuld an das Bankhaus Mendes aus dem Grunde zu verweigern, weil seine christlichen Gläubiger sich nun als Juden entpuppt hätten. Kurz entschlossen beschwerte sich nunmehr der Neffe der Gracia, Juan Miguez, bei dem Sultan Suleiman (wohl durch die Vermittlung des Leibarztes Moses Hamon) über die Hindernisse, die die Venezianer dem Bankhause bei der Ausfuhr seines wohlerworbenen Vermögens nach der Türkei in den Weg legten. Auf die hierauf vom Sultan eingelegte Verwahrung hin sahen sich die venezianischen Behörden genötigt, die angehaltene Familie unbehindert weiterziehen zu lassen. Donna Gracia wandte sich zunächst nach Ferrara, wo sie sich unter dem Schutze der freiheitlich gesinnten Herzöge d'Este endlich offen zum Judentum bekennen konnte. Von hier zog sie dann mitsamt ihrer Familie und einem zahlreichen Marranengefolge nach Konstantinopel. In der Türkei angelangt, schloß sich auch Juan Miguez in aller Form dem Judentum an (1552), indem er selbst den Namen *Joseph* annahm und zugleich den ursprünglichen hebräischen Familiennamen der Mendes *Nassi* (das Wort bedeutet bekanntlich auch soviel wie „Fürst") wiederherstellte. Kurz darauf ehelichte er seine Kusine, die Tochter der Gracia, Reyna, die sich sowohl durch Gaben des Herzens wie durch Schönheit auszeichnete.

Erst in Konstantinopel sollte sich dem Hause Nassi ein seiner Finanz- und Handelstüchtigkeit voll entsprechendes Betätigungsfeld erschließen. Es beschränkte sich hier nicht mehr ausschließlich auf das Kreditgeschäft, sondern knüpfte auch rege Handelsbeziehungen mit verschiedenen Ländern: mit Italien, Ungarn, der Walachei und Polen, an. Die reiche jüdische Firma schwang sich bald zu einer führenden Stellung im gesamten Levantehandel empor und wetteiferte erfolgreich mit den bedeutendsten venezianischen Häusern. Ihre kommerziellen Erfolge verdankte die Familie Nassi nicht zuletzt ihren gesellschaftlichen und politischen Beziehungen. Zugleich tat sich Gracia durch ihre großzügige Wohltätigkeit hervor, die vor allem den in den katholischen Ländern verfolgten Marranen zugute kam. Am glanzvollsten war aber die Laufbahn, die ihrem Neffen und Schwiegersohn Joseph Nassi beschieden war. Seine vielseitige Bil-

dung, seine diplomatische Begabung sowie seine Verbindungen in den Kreisen der europäischen Staatsmänner lenkten bald die Aufmerksamkeit des Sultans Suleiman auf den neuen jüdischen Untertan. Die Freundschaft, die Joseph mit dem Herrschersohn, dem nachmaligen Sultan Selim II., verband, verschaffte ihm schon unter Suleiman indirekten Einfluß auf den Gang der Staatsgeschäfte. Diesen Einfluß nützte er nicht allein im eigenen Interesse, sondern auch in dem seiner verfolgten Volksgenossen aus. So zwang die von ihm im Jahre 1556 inspirierte Protestkundgebung der Hohen Pforte den fanatischen Papst Paulus IV., die in die Klauen der italienischen Inquisition geratenen Marranen, soweit sie sich als türkische Untertanen ausweisen konnten, wieder freizugeben (unten, § 12). Bald bot sich Joseph Nassi die Gelegenheit, eine noch bedeutsamere nationale Tat zu vollbringen. Auf die Vorstellungen des Prinzen Selim hin belehnte nämlich Suleiman Joseph mit einem Gut in Palästina, das die in Trümmern liegende Stadt *Tiberias* nebst den benachbarten Ortschaften umfaßte, und verlieh ihm das Recht, die Landschaft mit Juden zu besiedeln. Joseph scheint den Plan gefaßt zu haben, hier eine Pflanzungskolonie zu begründen, die sein eigenes Einkommen erhöhen, zugleich aber auch einem Teil der jüdischen Auswanderer aus Europa sichere Zuflucht bieten sollte. So ließ er denn unverzüglich mit dem Wiederaufbau von Tiberias beginnen und die Stadt mit einer festen Mauer umgeben, während in der Umgegend Maulbeerbäume für die Seidenraupenzucht angepflanzt wurden (1564). Es erging ein Aufruf an die in den christlichen Ländern verfolgten Juden, der gelernte wie ungelernte Arbeiter zur Ansiedlung in Tiberias aufforderte. Hierauf bildeten sich in Italien Auswanderergruppen, die schon längst nach einer Erlösung von der päpstlichen Bedrückung ausspähten und sich nun nach Venedig und Ancona begaben, wo sie die von Joseph bereitgestellten Schiffe bestiegen, um unter sicherer Bedeckung nach manchen Zwischenfällen ihr Reiseziel wohlbehalten zu erreichen. Aber auch in der neuen Kolonie hatten sie nicht wenig von den händelsuchenden arabischen Nachbarn zu leiden, die sich mit dem Wiedererstehen eines jüdischen Zentrums an den Ufern des Genezareth-Sees in keiner Weise abfinden wollten. Ein glaubensschwärmerischer Scherif redete nämlich den abergläubischen Arabern ein, daß der Islam den Wiederaufbau von Tiberias durch die Juden nicht überdauern werde. Infolge dieses Widerstandes wurde die Verwirklichung

des vielversprechenden Siedlungsplanes immer wieder hinausgeschoben; andererseits wurde auch Joseph Nassi selbst durch seine diplomatische Tätigkeit in Konstantinopel von dem neuen Unternehmen fortwährend abgelenkt, so daß der Versuch, eine jüdische Arbeiterheimstätte auf galiläischem Boden erstehen zu lassen, schließlich ebenso scheitern mußte, wie die kurz zuvor von den Safeder Rabbinern in demselben Galiläa unternommene Begründung eines alljüdischen Hegemoniezentrums.

Zu größtem politischen Einfluß gelangte Joseph Nassi unter dem Nachfolger des Suleiman, Selim II. (1566—1574), der seinem jüdischen Berater schon von Jugend auf in Freundschaft zugetan war. Gleich nach seiner Thronbesteigung übertrug ihm der neue Sultan auf Lebenszeit den Besitz der Insel Naxos samt den übrigen im Ägäischen Meere gelegenen Zykladen. Der ehemalige Marrane, der einst vor den Schergen der Inquisition stets auf der Hut sein mußte, führte jetzt den Titel eines „Herzogs von Naxos" oder des „Herzogs des Ägäischen Meeres" (Dux Aegei Pelagi). Der hohe Titel sollte der Amtstätigkeit des jüdischen Staatsmannes, der um jene Zeit die auswärtige Politik der Pforte entscheidend mitbestimmte, nach außen hin Glanz und Ansehen verleihen. Die mit der Türkei verhandelnden europäischen Regierungen bekamen denn auch bald die Hand des jüdischen Diplomaten von Konstantinopel in empfindlichster Weise zu spüren. Als in den Niederlanden die ersten Flammen der Erhebung gegen das katholische Spanien aufloderten, sandte Joseph Nassi den Führern der aufständischen Reformatoren von Antwerpen ein Schreiben, in welchem er ihnen die Hilfe der Türkei in Aussicht stellte und sie zu kraftvollem Widerstand gegen die Tyrannei Philipps II. ermunterte (1566). Das blutige Regime des Herzogs von Alba entfachte bald die Flamme des Aufstandes zu einer riesigen Feuersbrunst, und das Haupt der Aufständischen, Wilhelm von Oranien, sandte nunmehr einen Boten an Joseph Nassi mit der Bitte, den Sultan zu einer Kriegserklärung an Spanien zu bewegen, um so dessen Hauptstreitkräfte von den abgefallenen Provinzen abzulenken. Die dahingehenden Bemühungen des jüdischen Diplomaten stießen indessen auf den Widerstand des türkischen Außenministers, des Großwesirs Mohammed Sokolli. Dieser aus niedrigem Strebertum zum Islam übergetretene venezianische Christ mißgönnte nämlich Joseph seine einflußreiche Stellung am Hofe und suchte mit allen Mitteln

die Türkei von kriegerischen Auseinandersetzungen mit den christlichen Staaten zurückzuhalten. Desungeachtet gelang es dem allmächtigen Wesir nicht, den von Joseph Nassi befürworteten Feldzug gegen die Insel Zypern zu verhindern. Durch dieses Unternehmen sollte die die Insel beherrschende Republik Venedig getroffen werden, der der ehemalige Marrane wegen ihres Verhaltens gegen das Haus Mendes-Nassi sowie gegen die in ihrem Bereiche Zuflucht suchenden Juden überhaupt einen Denkzettel geben wollte. Als Selim zum Feldzuge zu rüsten begann, setzte der Großwesir, in der Absicht, das Unternehmen zu vereiteln und Joseph zu Falle zu bringen, das Gerücht in Umlauf, daß der jüdische Herzog sich zum Könige von Zypern auszurufen gedenke und zu diesem Zwecke sogar schon eine Königsstandarte habe anfertigen lassen. Das Ränkespiel blieb indessen ohne Erfolg: das türkische Heer zog gegen Zypern und belagerte die befestigte Stadt Famagusta (1570). Die ob des jähen Überfalles aufs äußerste erbitterte venezianische Regierung ließ alle in Venedig weilenden türkischen Kaufleute, von denen die meisten Juden waren, in den Kerker werfen und schickte sich überdies an, alle jüdischen Einwohner aus der Republik restlos zu verbannen, um sich so an dem jüdisch-türkischen Staatsmann indirekt zu rächen. Nachdem aber Famagusta besetzt und auch Zypern der venezianischen Republik entrissen worden war, mußte diese ihren Racheplan fallen lassen, da es ihr angesichts der bevorstehenden Friedensverhandlungen mit dem Türkenreiche nicht geraten schien, den jüdischen Herzog unnötigerweise zu reizen.

Aber nicht allein Venedig, sondern auch die Herrscher viel mächtigerer Staaten sahen sich genötigt, bei Unterhandlungen mit der Türkei um die Gunst des Joseph Nassi zu werben. So wies der deutsche Kaiser Maximilian II. die von ihm nach neuerlichen Kriegserfolgen der Türken in Ungarn in die türkische Hauptstadt entsandte Friedensdelegation an, es nicht zu versäumen, neben anderen Beratern des Sultans auch Joseph Nassi durch Geschenke nachgiebiger zu stimmen (1567). Der polnische König Sigismund August stand mit dem jüdischen Würdenträger und Bankherrn sogar in persönlichem Briefwechsel. In einem seiner Briefe verspricht der König, die ihm bewilligte Anleihe bald zurückzahlen und „den vereinbarten Privilegien" (unten, § 35) seine Sanktion erteilen zu wollen. In diesem Schreiben redet der König Joseph mit „Eure Hoheit" (Celsitudo

vestra) an und nennt ihn „Erlauchter Herr, unser erlesener Freund" (excellens domine, amice noster dilecte). In einem anderen Brief (1570) wendet sich Sigismund August an den „erlauchten Fürsten" (illustris princeps) mit der Bitte, den sich nach Konstantinopel begebenden polnischen Gesandten wohlwollend zu empfangen und ihm bei den Verhandlungen mit der Hohen Pforte seinen Beistand leihen zu wollen.

Die einflußreiche Stellung, die Joseph Nassi am türkischen Hofe zuteil geworden war, mußte ihn in Konstantinopel, wo um jene Zeit alle Fäden der arglistigen europäischen Diplomatie zusammenliefen, unausbleiblich zur Zielscheibe heimtückischer Ränke und böswilligster Verleumdungen machen. Einem dieser Anschläge, der auf seinen Konflikt mit der französischen Regierung zurückging, wäre er beinahe zum Opfer gefallen. Der Streit drehte sich ursprünglich um eine rein private Angelegenheit: seinen Gegenstand bildete die schon erwähnte Weigerung des französischen Königs, der auf der Reise von Flandern nach der Türkei begriffenen Familie Mendes-Nassi die ihr geschuldeten Summen zurückzuerstatten. Die Anfechtung einer Verbindlichkeit allein aus dem Grunde, weil das vermeintliche christliche Bankhaus sich als ein jüdisches erwiesen hatte, verlieh jedoch der Geldangelegenheit einen ausgesprochen prinzipiellen Charakter. So machte denn Joseph Nassi seine auf 150 000 Taler sich belaufende Forderung an die französische Regierung immer wieder mit Nachdruck geltend. Auf seine Bitte hin ermahnte schon der Sultan Suleiman den französischen König Karl IX., die Schuld Frankreichs an Joseph Nassi, „diesen mustergültigen Vertreter des jüdischen Volkes", endlich zu bereinigen. Da man sich jedoch in Paris desungeachtet um die Begleichung der Schuld drückte, verlieh der Nachfolger des Suleiman, Selim II., Joseph Nassi einen Ferman, der ihm das Recht gab, jedes unter französischer Flagge in einen türkischen Hafen einlaufende Schiff mit Beschlag zu belegen. Auf Grund dieser Verfügung wurden denn auch bald darauf im Hafen von Alexandrien aus Frankreich eingelaufene Kauffahrteischiffe nebst Ladung als Pfandsicherung zurückgehalten (1569). Die französische Regierung legte Verwahrung ein, und der bei der Pforte akkreditierte französische Gesandte Grandchamp, einer der skrupellosesten Diplomaten jener Zeit, verlegte sich nunmehr darauf, den jüdischen Würdenträger um jeden Preis um das Vertrauen des Sultans zu bringen. Es

gelang ihm, einen der Schützlinge des Joseph Nassi, den jüdischen Arzt Daud (David), der sich wegen Gelddifferenzen mit seinem Patron entzweit hatte, durch Bestechung zu einer falschen Anzeige zu verleiten; die Anzeige gipfelte in der Behauptung, daß Joseph sowohl die Schuldverschreibungen der französischen Könige, die in Wirklichkeit gewissen „spanischen" Bankherren ausgestellt worden seien, als auch die diesbezüglichen Schreiben des Sultans Suleiman in frechster Weise gefälscht hätte. Darüber hinaus machte sich der käufliche Verleumder erbötig, den Beweis zu erbringen, daß Joseph Nassi dem Sultan die Treue gebrochen hätte, indem er mit dem Papst, dem spanischen Könige, den Florentinern, Genuesen und anderen Feinden der Pforte in geheime Beziehungen getreten sei. Der ehrenwerte Grandchamp beeilte sich, in aller Vertraulichkeit von seinem geschickten Schachzug an den französischen König Karl IX. und an die Königin-Mutter Katharina Medici nach Paris Bericht zu erstatten, ohne seinen nicht minder ehrenwerten Herrschern zu verheimlichen, auf welche Weise es ihm gelungen war, dem verhaßten jüdischen Günstling eine Falle zu stellen. Joseph Nassi war plötzlich in eine äußerst gefährliche Lage geraten, um so mehr, als auch der Großwesir Sokolli an dem Sturze seines jüdischen Nebenbuhlers ein unmittelbares Interesse hatte. Joseph verstand es jedoch, den gegen ihn geführten Schlag rechtzeitig zu parieren. Es gelang ihm, die ganze Heimtücke seiner Feinde ans Licht zu bringen und Selim von der Lügenhaftigkeit ihrer Angaben zu überzeugen. Der Sultan sprach Joseph sein uneingeschränktes Vertrauen aus und ließ den Verleumder Daud nach der Insel Rhodos deportieren. Die Rabbinerkollegien von Konstantinopel, Saloniki und Safed (das letztere mit Joseph Karo an der Spitze) verhängten hierauf über Daud und seine Helfershelfer, die nicht nur den jüdischen Würdenträger, sondern auch die von ihm beschützten Gemeinden schwerster Gefahr ausgesetzt hatten, den Bannfluch (1571).

In seiner Eigenschaft als Herzog von Naxos und den Zykladen erwies sich Joseph Nassi als ein tüchtiger Lehensherr. Da seine weitausgedehnten Ländereien mit großen, alljährlich an den Sultan zu entrichtenden Abgaben belastet waren, suchte Joseph aus seinem Besitz den größtmöglichen Nutzen zu ziehen. Die bodenständigen Einwohner des Herzogtums hatten zugunsten des Herzogs verschiedene Natural- und Geldsteuern aufzubringen. Unter dem Vorwand, Rei-

bereien aus religiösen Gründen vorbeugen zu wollen, legte Joseph der Ansiedlung von Muselmanen auf den vornehmlich von Griechen bewohnten Zykladen allerlei Hindernisse in den Weg. In Wirklichkeit spielte hierbei auch ein eigennütziges Motiv mit: durften doch die Türken von Rechts wegen nicht in dem Maße mit Steuern belastet werden wie die „ungläubigen" Griechen. Auf die Bitte seines Günstlings hin verwehrte der Sultan den Muselmanen, sich auf den Zykladen, „unter den Andersgläubigen, wo es weder Moscheen noch bedeutendere muselmanische Gemeinden gibt", niederzulassen, und verfügte zugleich, daß die auf Naxos bereits ansässigen muselmanischen Soldaten und Bürger, soweit sie sich eine Unterdrückung der dortigen Andersgläubigen hatten zuschulden kommen lassen, die Insel verlassen sollten (1568).

Der Herzog selbst weilte nur selten auf Naxos und residierte nach wie vor in seinem am Bosporus gelegenen Lustschloß Belvedere, während er die Verwaltung der Inseln seinem Freunde, dem Spanier Coronelo, übertrug. In dem zur Herzogswürde emporgestiegenen Kaufmann erwachte immer wieder der ehemalige Großunternehmer: zusammen mit seiner Schwiegermutter Gracia gelang es ihm, beim Sultan verschiedene Handelsmonopole und -konzessionen zu erwirken, so namentlich auf dem Gebiete der Warenausfuhr nach den Donauländern und Polen. Die Vertreter der Firma „Nassi" standen in allen Levantehäfen in höchstem Ansehen. Gracia sollte indessen schon bald nach dem Aufstieg ihres Schwiegersohnes zur Herzogswürde aus dem Leben scheiden; die Nachwelt bewahrte der edlen und hochherzigen Frau ein dankbares Andenken. Joseph selbst war es beschieden, den Höhepunkt seiner staatsmännischen Laufbahn um einige Jahre zu überleben, da mit dem Tode Selims II. (1574) sein politischer Einfluß ein Ende nahm. Der Nachfolger des Selim, der brutale Despot Murad III., hatte für den jüdischen Staatsmann nichts übrig und hielt ihn von den Staatsgeschäften gänzlich fern. Der schon in vorgerücktem Alter stehende Nassi zog sich auf sein Schloß Belvedere zurück und wirkte seither nur noch als Mäzen. Er unterhielt aus eigenen Mitteln die Rabbinerschulen von Konstantinopel sowie eine hebräische Buchdruckerei und unterstützte zugleich einzelne Gelehrte, denen er stets seine reichen Bücherschätze zur Verfügung stellte. Der Mäzen soll sich auch selbst literarisch betätigt haben: er gilt als der Verfasser der von einem seiner „Hofgelehrten", Isaak

Onqueneiro, niedergeschriebenen Abhandlung („Ben porath Joseph", Konstantinopel 1577), die ein Gespräch zwischen einem christlichen Gelehrten und einem jüdischen Würdenträger über den Wert der Metaphysik und Astrologie wiedergibt, wobei der Jude die Sterndeuterei als Afterweisheit verwirft. Joseph Nassi starb im Jahre 1579. Auch nach seinem Tode gab seine Witwe Reyna die Buchdruckerei in Konstantinopel nicht auf. Der habgierige Sultan Murad III. beraubte die verwitwete Gattin des ehemaligen Würdenträgers unter nichtigstem Vorwande des größten Teils ihres Vermögens, indem er ihr nur neunzigtausend Dukaten und das Schloß Belvedere übrigließ.

Schon zu Lebzeiten des Joseph Nassi begann in der türkischen Hauptstadt ein anderer Jude, *Salomo Aschkenasi,* ein Arzt und Talmudgelehrter, der auf seinen langen Wanderungen durch Europa reiche politische Erfahrungen gesammelt hatte, seine diplomatische Laufbahn. Aus Udine in Italien gebürtig, wurde er schon in jungen Jahren nach Polen verschlagen, wohl als einer jener aufgeklärten italienischen „Humanisten", die von ihrer Landsmännin, der Königin Bona Sforza, der Gemahlin Sigismunds I., dorthin berufen worden waren. Es wird vermutet, daß Aschkenasi einige Zeit auch am Hofe des polnischen Königs Sigismund II. August und zwar als Leibarzt wirkte. Als er später nach Konstantinopel übersiedelte, trat er dort als Bürger der venezianischen Republik mit Mitgliedern der bei der Pforte beglaubigten heimatlichen Gesandtschaft in nähere Beziehungen und wurde durch deren Vermittlung dem bereits erwähnten Großwesir Sokolli vorgestellt. Die glänzende Begabung des Aschkenasi und seine Kenntnis der europäischen Sprachen machten auf den Wesir einen großen Eindruck und er entschloß sich, ihn zu diplomatischen Diensten heranzuziehen. Als Venezianer und Vertrauensmann des Großwesirs war Aschkenasi ein Gegner der antivenezianischen Politik des Joseph Nassi. Nach Beendigung des von diesem gegen Venedig angezettelten Krieges wurde Salomo Aschkenasi dazu ausersehen, den Friedensvertrag mit der Republik abzuschließen. Als er mit diesem Auftrag in Vertretung des Großwesirs nach Venedig kam, wurde er von dem Dogen und den höchsten Würdenträgern der Republik in feierlichster Weise empfangen (1574). Aschkenasi versäumte nicht, die günstige Gelegenheit auch im Interesse seiner Stammesgenossen auszunützen. Seiner Fürsprache war es vor allem zu verdanken, daß der venezianische Senat von der von ihm

in Aussicht genommenen rücksichtslosen Ausweisung aller Juden aus den Besitzungen Venedigs Abstand nahm (unten, § 14). Überdies beteiligte sich Salomo, wovon noch die Rede sein wird (unten, § 35), an jenen diplomatischen Unterhandlungen, die während des polnischen Interregnums zwischen den verschiedenen europäischen Höfen anläßlich der bevorstehenden Wahl eines ausländischen Prinzen zum polnischen König gepflogen wurden. Seine diplomatische Tätigkeit setzte Aschkenasi auch unter dem Sultan Murad III. fort, doch war sie nach dem Ableben des Großwesirs Sokolli auf die Erledigung von nur unerheblichen Aufträgen beschränkt.

§ 5. Der Beginn des sozialen Niedergangs (1574—1648)

Seit dem Ende des XVI. Jahrhunderts beginnt die soziale Lage der Juden in der Türkei sich immer ungünstiger zu gestalten. Es stand dies in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Prozeß des Verfalls des Ottomanischen Reiches selbst, dieses riesengroßen Konglomerats von Ländern und Völkern, das nur durch die Macht des Schwertes und die Gewalt der Despoten zusammengehalten wurde. Die inneren Gebrechen des Staatsmechanismus sollten zunächst im Glanze der überwältigenden militärischen und diplomatischen Siege unbemerkt bleiben; als aber dann das über drei Weltteile sich ausbreitende Osmanenreich fest verankert war und an die Stelle der kraftvollen Eroberer eigensinnige Tyrannen, die aufsässige Janitscharensoldateska und von Haremsintrigen umgarnte Politiker traten, kamen alle an der Kraft des Reiches zehrenden Schäden mit einem Male zum Vorschein. Der Glanz Konstantinopels, dieser Kosmopolis, die noch vor kurzem der Brennpunkt der gesamten europäischen Politik gewesen war, schwand rasch dahin. Hinter der ehemals prunkvollen Fassade war nunmehr eine lange Reihe von Provinzen zu sehen, die unter der Herrschaft von Paschas standen, kleinen Sultanen mit großem Hang zur Willkür und zur Ausbeutung der Bevölkerung, insonderheit der nichtmuselmanischen. Die Großsultane übertrugen die Herrschaft über die einzelnen Provinzen den Duodezdespoten oder verschacherten sie gar an diese, als handelte es sich um mit Leibeigenen besiedelte Gutsbezirke. Die als Gutsherren waltenden Statthalter nahmen keinen Anstand, die Bevölkerung durch Auferlegung von Natural- und Geldabgaben in rücksichtslosester Weise auszu-

saugen. Zu diesem Zwecke griffen sie nicht selten zur Inhaftierung von wohlhabenden Landeseinwohnern und zur Einziehung ihres Vermögens. Hatte der Jude im christlichen Europa unter der Härte des Gesetzes zu leiden, so war er in der Türkei nunmehr dem Drucke der gesetzlosen Willkür und den Launen der Machthaber ausgesetzt.

Die Anzeichen politischer Korruption in der Türkei und des damit zusammenhängenden sozialen Niedergangs der Judenheit traten schon gegen Ende des XVI. Jahrhunderts unter dem Sultan Murad III. (1574—1595) klar zutage. Dieser türkische Kalif unterlag unberechenbaren Anwandlungen, wie sie einst manchen Kalifen von Bagdad eigen gewesen waren. Der venezianische Gesandte am Hofe Murads III. berichtet, daß dieser eines Tages in einer düsteren Laune an den Juden nur aus dem Grunde ein blutiges Strafgericht üben wollte, weil ihm auf den Straßen Konstantinopels prunkvoll geschmückte jüdische Frauen aufgefallen waren. Um diese Zeit war indessen der diplomatische Zwischenträger Salomo Aschkenasi noch am Leben, der mit dem Beistand des Großwesirs das den Juden drohende Unheil abzuwenden vermochte. Durch Bestechung der Mutter des Sultans sowie des Befehlshabers der Janitscharengarde gelang es ihm nämlich, Murad von der Ausführung seines ungeheuerlichen Vorhabens abzuhalten. Der Sultan begnügte sich damit, den Juden das Tragen von Seidengewändern sowie des Turbans zu untersagen, so daß sie sich fortan, ebenso wie die Christen, nur mit einer Kopfbedeckung von vorgeschriebener Form zeigen durften (1579). Die Konstantinopeler Rabbiner brachten aus diesem Anlaß den Mitgliedern der Sephardimgemeinden in Erinnerung, wieviel Ungemach die Putzsucht und der Hang zu prunkvollem Auftreten über ihre Vorfahren in Spanien heraufbeschworen hatten, und trafen die Verfügung, daß die Frauen in der Öffentlichkeit keinen kostbaren Schmuck tragen und nicht in Atlaskleidern erscheinen sollten.

Nachdem die Zeit der großen Diplomaten Nassi und Aschkenasi vorbei war, machte die Entartung auch unter den jüdischen Höflingen rasche Fortschritte. Die auf die schiefe Ebene geratene Staatskunst wurde immer mehr von der schwülen Atmosphäre der Harems abhängig, in denen die Sultansweiber und die Odalisken der Politik des Konstantinopeler Hofes die Richtung wiesen. Reiche jüdische Händlerinnen, die Schmucksachen, kostbare Stoffe und dergleichen feilboten,

wußten sich zu den im Harem eingeschlossenen Schönen den Weg zu bahnen und schlossen zuweilen enge Freundschaft mit ihnen, um so den Sultan in Staatsangelegenheiten indirekt bestimmen zu können. Dies war der Umweg, auf dem die kluge und entschlossene Witwe *Esther Kiera,* die Vertraute der Lieblingsfrau Murads III., zu politischer Bedeutung gelangte. Um die käufliche Protektion der geschickten Jüdin buhlten sowohl streberische türkische Beamte als auch Gesandte fremder Staaten, denen es um die politische Beeinflussung des Sultans zu tun war. Die Einflußnahme der jüdischen Favoritin auf die Beförderung im Staatsdienste schuf ihr indessen unter den zurückgewiesenen Amtsanwärtern nicht wenig Feinde, deren Rachsucht sie während der Regierung Mehmeds III. (1595 bis 1603) schließlich zum Opfer fiel. Als sie nämlich einem der Bewerber um das Amt des Reitereiobersten ihren Beistand lieh, stachelte ein anderer Anwärter einen Teil der Sultansgarde gegen sie auf, und eines Tages wurde die politisierende Jüdin auf den Stufen des Konaks des Großwesirs überfallen und niedergemacht, worauf auch ihre drei Söhne umgebracht wurden (1600). Die Glaubensgenossen der reichen Esther schätzten an ihr ihre unbeirrbare Frömmigkeit sowie ihre Freigebigkeit, die namentlich den notleidenden Schriftstellern und den Verlegern hebräischer Bücher zugute kam.

Die erste Hälfte des XVII. Jahrhunderts ist durch die langwierigen Kriege gekennzeichnet, die mit den gegen das türkische Joch aufbegehrenden europäischen und asiatischen Provinzen geführt wurden. Das bezwungene Ungarn stand in hellem Aufruhr, die Vasallenfürsten der Moldau und der Walachei sagten dem Sultan die Treue auf, Persien griff zu den Waffen. Zugleich nahmen die Wirren auch im Innern des Landes immer mehr überhand, und der ganze im Militärstaat aufgespeicherte Sprengstoff explodierte mit katastrophaler Wucht. Der Thron der Sultane wurde nun zum Spielball der Janitscharenhäuptlinge. Unter diesen Wirren und Kämpfen hatten mitunter auch die Juden zu leiden, wiewohl sie jetzt in der Innen- und Außenpolitik nicht die geringste Rolle spielten. Das Verschwinden der jüdischen Granden und Staatsmänner tat indessen der sich unaufhaltsam ausbreitenden wirtschaftlichen Tätigkeit des Mittelstandes keinerlei Abbruch. Viele von der damaligen rabbinischen Literatur überlieferte Dokumente zeugen davon, daß der jüdische Gewerbefleiß sich um jene Zeit das gesamte Herrschaftsgebiet des riesigen

Reiches erobert hatte. Dort, wo ehedem nur unbedeutende Kolonien bestanden hatten, tauchten nunmehr große jüdische Gemeinden auf. Konstantinopel und Saloniki geben den Überschuß ihrer jüdischen Bevölkerung an die betriebsame Hafenstadt *Smyrna*, an die bulgarischen Städte *Sofia* und *Plewna*, an die serbischen Städte *Belgrad* und *Üsküb* sowie an die Städte der Halbinsel *Morea* (Südgriechenland) ab. Zugleich nimmt die jüdische Bevölkerung auch auf *Chios*, *Rhodos* und auf anderen griechischen Inseln bedeutend zu. Es entstehen jüdische Gemeinden in den Donaufürstentümern: in der *Moldau* und der *Walachei* (in Jassy und Bukarest). Die in dem türkischen Teil *Ungarns* ansässigen Juden sind das lebendige Bindeglied zwischen den Balkanprovinzen und den österreichisch-ungarischen Ländern, während das sich in der Nähe rasch entfaltende jüdische Zentrum in Polen alle diese Länder zu einem einheitlichen Wirtschaftsgebiet der gesamten osteuropäischen Judenheit zusammenschließt. Nur dieser wirtschaftlichen Machtstellung hatten es die Juden der europäischen Türkei zu verdanken, daß alle Erschütterungen des politischen Lebens sie nicht aus dem gewohnten Geleise zu werfen vermochten.

Viel schlimmer war die Lage der Juden in den asiatischen Provinzen des Ottomanischen Reiches. Das Los der Bevölkerung lag hier, wie bereits erwähnt, ganz in der Hand der Provinzialstatthalter. Besonders schwer machte sich die Willkürherrschaft der die jüdischen Gemeinden unausgesetzt schröpfenden Verwaltung in Palästina bemerkbar, wo sich große Massen von besitzlosen Pilgern zusammenballten, die ihren Lebensunterhalt europäischen Wohltätern zu verdanken hatten. Die jüdische Bevölkerung von Jerusalem und Safed stand der Willkür der habgierigen Paschas nicht minder hilflos gegenüber, wie den feindlichen Naturgewalten: der Dürre, dem Mißwachs oder einer verzehrenden Feuersbrunst. Im Jahre 1625 erstand ein gewisser Ibn-Paruch bei dem Generalgouverneur von Damaskus das Jerusalemer Pascha-Amt. Um die ihm entstandenen Unkosten zu decken und sich dabei auch noch reichlichen Profit zu sichern, verlegte sich der neue Pascha darauf, den Juden auf grausamste Weise Geld abzupressen: er scheute sich nicht, Rabbiner und Gemeindeälteste in den Kerker zu werfen und der Folterung preiszugeben, um sie erst nach Aushändigung des geforderten Betrages wieder zu enthaften. Die wohlhabenderen Gemeindemitglieder verließen schleunigst

Jerusalem, und in der Stadt blieben nur noch die gänzlich Unbemittelten zurück. Man unterließ zwar nicht, gegen den Unmenschen den Schutz der damaszenischen Behörden anzurufen, und erreichte sogar, daß zur Nachprüfung der Beschwerde ein Kadi entsandt wurde, der türkische Richter zog indessen dem Dienste an der Gerechtigkeit die Bereicherung an der von dem Pascha gemachten Beute vor. Es sollten noch zwei Jahre vergehen, bis Ibn-Paruch seines Amtes enthoben wurde, so daß seine Amtstätigkeit die jüdische Gemeinde von Jerusalem nicht weniger als fünfzigtausend Piaster kostete, von denen sie einen Teil gegen hohe Zinsen bei ortsansässigen Muselmanen leihen mußte. Für die an den Ruin gebrachten Jerusalemer Juden sprangen indessen die Gemeinden von Venedig und anderen italienischen Städten ein, und das Leben nahm bald wieder seinen gewohnten Gang.

Eine ausführliche Schilderung dieser Verhältnisse finden wir in einem aus jener Zeit stammenden Schreiben, das ein in Jerusalem weilender jüdischer Reisender an seine Angehörigen in der Lombardei gerichtet hat. Die Zahl der damals in der Heiligen Stadt lebenden Juden belief sich auf etwa zweitausend, unter denen die Sephardim reichlicher vertreten waren als die Aschkenasim. Die sonstige Stadtbevölkerung setzte sich aus eingeborenen Arabern, türkischen Beamten und Christen zusammen. Ihrer Tracht nach unterschieden sich die Juden nur wenig von den Muselmanen und den Christen; die Frauen aller drei Bekenntnisse pflegten sich, der Landessitte gemäß, auf der Straße stets mit verschleiertem Gesicht zu zeigen. Turbane durften allerdings nur Muselmanen tragen, während Juden und Christen „Bonnets" in der Art des italienischen „Capello" trugen. Den Juden war überdies der Eintritt in die an der Stätte des zerstörten Tempels erbaute Moschee verwehrt und sie durften ihre Andacht nur am Fuße des Tempelberges, an der sogenannten Westmauer verrichten. Über die inneren Lebensverhältnisse der Jerusalemer Juden berichtet der erwähnte Reisende die folgenden Einzelheiten: „Wie schön sind doch die Zelte Jakobs (die Synagogen und Schulen) zu Jerusalem! Vom frühen Morgen bis zum späten Abend und von Mitternacht bis zum Morgengrauen hallt in ihnen die Stimme der Andächtigen und der Lernenden wider. Die Stadt besitzt zwei Synagogen. Die kleinere gehört der Gemeinde der Aschkenasim, an

deren Spitze der Chacham R. Jesaja[1]) steht. Sie beobachten manche beherzigenswerte Sonderbräuche; so bringen sie die Vigilie des Neumondstages stets in Fasten und Beten zu, als wäre es der Versöhnungstag. Die zweite, größere Synagoge gehört den Sephardim, in der Nähe aber befindet sich ein großes Lehrhaus (Beth ha'midrasch), in dem die Scharen (der Andächtigen und Lernenden) regelmäßig voneinander abgelöst werden. Hier ist zugleich der Sitz des Waad (des Gemeinderates). Die Parnassim (Gemeindehäupter) sind Sephardim, doch leisten ihnen auch die Aschkenasim Folge. Nach bestehender Vereinbarung tragen die Aschkenasim den vierten Teil aller Gemeindeausgaben, während der Rest von den Sephardim aufgebracht wird . . . In der dritten Stunde nach Mitternacht stehen die Gemeindemitglieder auf, um vereint die Selichoth (Bußgebete) zu sprechen, worauf ihnen der Chacham bis zum Tagesanbruch predigt. Dann beginnt man mit den Psalmen des Morgengebetes, so daß man mit der Hauptandacht, dem ‚Schema' und der ‚Tefilla' recht früh zu Ende ist. Das Segensprechen der Kohanim findet alltäglich statt. Nach der Andacht spricht man das Sündenbekenntnis (Widduj), dessen Text mit dem unserer Gebetbücher übereinstimmt . . . Jeden Donnerstag setzt man sich nach dem Gottesdienst auf den Boden und stimmt Klagelieder (Kinoth) über die Zerstörung Jerusalems an. Erst dann gehen die meisten an ihr Tagewerk, doch bleibt die Synagoge auch tagsüber nicht leer, da sich hier Gruppen von wachthabenden Gemeindemitgliedern der Reihe nach bis zur Vesperandacht (Mincha) und später bis zum Abendgebet (Maarib) dem Studium der Bibel, der Mischna und der Gemara hingeben". Der Reisende erwähnt auch die schwer lastenden Steuern und Zwangsabgaben zugunsten des Reichsschatzes und der Ortsbehörden: „Erst gestern — schreibt er — ist hier ein Bote des türkischen Sultans mit der Forderung eingetroffen, daß die ihm untertanen Juden die jedem neuen Herrscher bei der Thronbesteigung gebührenden Gaben darbringen sollen, wie dies bereits in Kairo und Alexandrien geschehen sei". Zum Schluß teilt er mit, daß in Jerusalem auch noch eine kleine Karäergemeinde

---

1) R. Jesaja Horowitz, der Verfasser des mystisch-moralischen Werkes „Scheloh" (unten, § 31). Während der Schreckensherrschaft des Pascha Ibn-Paruch wurde Horowitz in den Kerker geworfen und floh später aus Jerusalem nach Safed.

bestehe, in der etwa zwanzig Mitglieder, vornehmlich Handwerker, zusammengeschlossen seien: sie führe ein völlig abgesondertes Dasein und stehe mit den Gemeinden der Sephardim und Aschkenasim in keinerlei Verbindung.

Der Schwerpunkt des geistigen Lebens der palästinensischen Judenheit lag indessen um jene Zeit nicht in Jerusalem, sondern in Safed. Es bestanden hier nicht weniger als einundzwanzig Synagogen, achtzehn Jeschiboth und noch mehr Elementarschulen. Ungeachtet des von Galiläa erlittenen Ungemachs: des Einfalls der Drusen, der verheerenden Pest und der unter dem Vorwand von Steuererhebungen betriebenen Brandschatzungen, vermochte sich Safed mit der materiellen Unterstützung des mit ihm durch Handelsverkehr verbundenen Damaskus zu behaupten und weiterzuentwickeln. Die Juden von Safed übten verschiedene Handwerke aus; sie befaßten sich namentlich mit der Anfertigung von Kleidungsstücken, die sie auf den nächstgelegenen Märkten Damaskus und Aleppo, in den zwei syrischen Städten mit einer zahlreichen jüdischen Bevölkerung, zu verkaufen pflegten. Allein nicht wegen seines bescheidenen Handels und nicht als Zentrum der Hausindustrie lockte Safed die Einwanderer herbei, sondern als Mittelpunkt der rabbinischen Gelehrsamkeit und der neukabbalistischen Weisheit. Der oben zitierte Reisende berichtet, daß er aus Jerusalem sich weiter nach Safed begeben wollte, wo die der Askese huldigende Frömmigkeit noch größere Triumphe feierte, doch mußte er wegen der die Landstraßen unsicher machenden Wegelagerer von seinem Vorhaben absehen. Diese traurigen Zustände in der alten Heimat der Nation sollten in den sich dort niederlassenden Diasporawanderern die für diese Zeit so bezeichnende messianische Sehnsucht nur noch tiefer und brennender werden lassen.

§ 6. Der Aufschwung des Rabbinismus: Joseph Karo und der „Schulchan Aruch"

Das geistige Schaffen der sephardischen Diaspora dieser Zeit steht im Zeichen eines rigorosen Konservativismus. Die nach unsäglichen Leiden in der Türkei zur Ruhe gekommenen Wanderer sagten sich von den freidenkerischen Bestrebungen, die einstmals ihre Vorfahren in der spanischen Heimat im Banne gehalten hatten, endgültig los. Das Verdammungsurteil über das Aufklärertum der Vorzeit war un-

widerruflich gefällt: galt doch die Aufklärung als der Urquell aller Leiden, als die Hauptursache des Marranentums und der verhängnisvollen Vertreibung im Jahre 1492. Um welcher Sünde willen ging die sephardische Diaspora zugrunde? — so lautet die Frage, die der in Italien ansässig gewordene spanische Exulant *Joseph Jabez* erhebt, und dies ist seine Antwort: „Um deswillen, weil wir die heilige Thora im Stiche ließen, uns der weltlichen Wissenschaft zuwandten, profaner Weisheit huldigten" usw. Diesen Grundgedanken setzte Jabez in öffentlichen Predigten auseinander und vertrat ihn auch in einem besonderen Buche („Or ha'chaim", Ferrara 1550). Die Reaktion gegen die von freiheitlichem Geiste getragene Kultur des Abendlandes faßte indessen besonders feste Wurzeln im Morgenlande. In der Türkei haben die spanischen Exulanten jener „rabbinisch-mystischen" Richtung zum Siege verholfen, die der in ihrer westlichen Heimat einst vorherrschenden „rabbinisch-philosophischen" Geistesströmung für immer ein Ziel setzen sollte. Mit dem Beistand der Aschkenasim, die ja für das Freidenkertum nie viel übrig gehabt hatten, gelang es ihnen, dem Talmudismus und der Kabbala die uneingeschränkte Herrschaft zu sichern. Auf beiden Gebieten taten sich in der Türkei Männer hervor, deren Einfluß sich weit über die Grenzen des türkischen Reiches hinaus erstreckte.

Der überragendste Vertreter des rabbinischen Judaismus des XVI. Jahrhunderts war *Joseph ben Ephraim Karo* (1488—1575). Er erblickte das Licht der Welt in Spanien, vier Jahre vor der Vertreibung aus dem Lande, und lernte so schon als kleines Kind die Fährnisse des unsteten Wanderlebens kennen. Nach langem Umherirren ließen sich seine Eltern in der europäischen Türkei nieder, wo Joseph in Saloniki, Adrianopel und Nikopoli mit jugendlichem Eifer dem Studium des talmudischen und rabbinischen Schrifttums oblag. Seine Begabung erregte allgemeine Bewunderung. Im Jahre 1522 ging er an ein grandioses Werk: er nahm sich vor, die gesamte rabbinische Gesetzgebung bis zur allerletzten Epoche an den Urquellen nachzuprüfen und in eine neue systematische Ordnung zu bringen. Als Muster für dieses Werk wählte er den vierbändigen Gesetzeskodex „Turim" (Band V, § 38), der sich, als zuletzt entstanden, durch unübertroffene Vollständigkeit auszeichnete. Es gehörte ein außergewöhnliches Gedächtnis und seltene Verstandesschärfe dazu, um den Entwicklungsweg jeder einzelnen Vorschrift der biblisch-

mischnaitischen Gesetzgebung durch alle seine Windungen verfolgen zu können und alle einschlägigen, im Laufe der vielen Jahrhunderte angehäuften Deutungen und Entscheidungen richtig gegeneinander abzuwägen. Gar häufig galt es hierbei, die zwischen den einzelnen rabbinischen Autoritäten in bezug auf den einen oder anderen Punkt bestehenden Meinungsverschiedenheiten zu einem einleuchtenden Ausgleich zu bringen. In solchen schwierigen Fällen stützte sich Joseph Karo auf ein von ihm gleichsam als Schiedsgericht eingesetztes und die drei größten Autoritäten des Mittelalters, Alfassi, Maimonides und Rosch, vereinigendes Kollegium: als verbindlich galt ihm diejenige Ansicht, für die sich mindestens zwei dieser Gesetzeslehrer ausgesprochen hatten. Zwanzig Jahre lang arbeitete Joseph Karo an diesem stolzen Bau, den er erst in Palästina zu Ende führte, das gerade damals Ansprüche auf die nationale Hegemonie geltend zu machen begann. Im Jahre 1535 in Safed eingetroffen, trat Karo jenem von Jakob Berab geleiteten Gelehrtenkollegium bei, das bald darauf durch Monopolisierung des „Ssemicha"-Rechtes eine Art von Synhedrion ins Leben zu rufen versuchte (oben, § 3). Als der Versuch fehlgeschlagen war, beeilte sich Berab, Joseph Karo die Würde eines Gesetzeslehrers zu verleihen, gleichsam in der Vorahnung, daß dieser Mann allein die Arbeit eines ganzen Synhedrion zu ersetzen imstande sein würde. Und in der Tat sollte das großangelegte Werk des Joseph Karo schon nach wenigen Jahren zum Abschluß gebracht werden. Das unter dem Titel „Beth Joseph" in Form eines kritischen Kommentars zum vierbändigen Kodex „Turim" abgefaßte Werk erschien zuerst in den Jahren 1551—1559 in Venedig im Druck.

Indessen war diese den Gelehrten zusagende Form der kritischen Untersuchung für das Volk wenig geeignet. Seinen Bedürfnissen hätte eher ein gemeinverständlicher, das religiöse und rechtliche Leben umfassender Kodex entsprochen, in dem der Gesetzgebungsstoff nicht in die Form von Beweisführungen, sondern von für die Praxis gültigen Vorschriften gekleidet worden wäre. Zu diesem Behufe unternahm nun Joseph Karo eine durchgreifende Umarbeitung seines riesigen „Beth Joseph", aus dem er unter Weglassung des ganzen wissenschaftlichen Apparates nur den praktischen Teil herausschälte. So entstand ein kurzgefaßter Kodex der jüdischen bürgerlichen und religiösen Gesetze, dem der Verfasser den ausdrucksvollen Titel „Schulchan Aruch" („Gedeckter Tisch") gab. In der Reihenfolge der

Bände und der Abschnitte lehnt sich der „Schulchan Aruch" im großen und ganzen an den Kodex „Turim" an, wobei die einzelnen Bände sogar die gleichen Titel: „Orach Chaim" usw., beibehalten haben; nur ist die Darlegungsweise viel knapper und präziser. In viele Abschnitte sind statt der weggelassenen theoretischen Auseinandersetzungen jene neuen Gesetze und Vorschriften aufgenommen, welche entweder von den Kodifikatoren der früheren Zeit unbeachtet geblieben waren oder sich erst im Laufe der zwei Jahrhunderte eingebürgert hatten, die Joseph Karo von dem Verfasser der „Turim" trennten.

Der im Jahre 1564 in Venedig in Druck gegebene „Schulchan Aruch" stellt den Höhepunkt der rabbinischen Gesetzgebungskunst dar. Er bildet den Abschluß einer langen Reihe von Gesetzbüchern, von jenen Schöpfungen der „Posskim", die seit der Zeit des Maimonides bis ins XVI. Jahrhundert hinein immer wieder zur Entstehung gekommen waren. Die vier seit der Abfassung der „Mischne Thora" verflossenen Jahrhunderte waren indessen eine Epoche fortschreitender geistiger Reaktion, die denn auch dem neuentstandenen Gesetzbuch ihren Stempel aufdrücken mußte. Auffallend ist vor allem die gänzliche Ausschaltung jenes den Grundgesetzen des Judaismus gewidmeten Abschnitts, der in dem Kodex des Maimonides an die Spitze gestellt ist und diese Grunddogmen in philosophischem Lichte betrachtet. Im Gegensatz zur „Mischne Thora" tritt uns der „Schulchan Aruch" nur als Niederschlag des zu fester Form erstarrten rabbinischen Judaismus der Spätzeit entgegen, als eine Zusammenfassung der religiösen Bräuche und der geltenden Normen des Familien- und bürgerlichen Rechtes. Zwar wurden später zu diesem Kodex vielfach Ergänzungen und Kommentare verfaßt, doch gelang es keinem der in der Folgezeit entstandenen Gesetzbücher die gleiche Autorität zu erlangen. Die „Lebensführung nach dem Schulchan Aruch" wurde seitdem zum Wahlspruch des rechtgläubigen Juden, den die kleinlichen und in kategorischer Form gehaltenen religiös-rituellen Vorschriften des neuen Kodex eher anzogen als abstießen. Der Erfolg des Gesetzbuches war ohne Beispiel: von 1564 bis 1600 erlebte es an verschiedenen Orten acht vollständige Ausgaben, ohne den Neudruck einzelner Bände mitzurechnen. Einige Jahre nach dem Erscheinen des „Schulchan Aruch" führte ihn der maßgebendste der polnischen Rabbiner, Moses Isserles, mit Ergänzungen und Berichtigungen, die

er im Hinblick auf die von dem Sepharden Karo nicht berücksichtigten aschkenasischen Bräuche vornehmen mußte, auch in Polen ein.

Die ungeheure Macht des Geistes und des Willens, die in den beiden Riesenwerken des Joseph Karo zum Ausdruck kam, flößte seinen Zeitgenossen tiefste Ehrfurcht ein. Er galt vielen als ein von Gott inspirierter Mann, der seine Entscheidung in umstrittenen Gesetzesfragen auf unmittelbare Weisung von oben traf. Übrigens bildete sich der mystisch gestimmte Karo auch selbst ein, daß er seine Einfälle auf dem Gebiete der Gesetzeskunde den Offenbarungen eines unsichtbaren Genius zu verdanken habe, den er mit dem der „Mischna" als der Urquelle des Talmud und des Rabbinismus identifizierte. In einem der Verfasserschaft des Joseph Karo zugeschriebenen apokryphen Buche „Maggid mescharim" („Der Wahrheitsverkünder") wird dem Schöpfer des „Schulchan Aruch" sogar ein ausführlicher Bericht über seine wunderbaren Visionen in den Mund gelegt[1]): es soll ihm nämlich ein geheimnisvoller Sendbote („Maggid") nächtliche Besuche abgestattet und ihm offenbart haben, wie er die unentwirrbaren Fragen der Talmudwissenschaft entscheiden und seinen Geist durch asketische Exerzitien stählen solle, um sich des Titels des „Diasporahauptes" und schließlich der Märtyrerkrone würdig zu erweisen. Der von jeher mystisch veranlagte Joseph Karo geriet in seinen letzten Lebensjahren unter den Einfluß des Konventikels der Kabbalisten von Safed, aus dem der berühmte Ari, der Schöpfer der praktischen Kabbala, hervorgegangen ist.

Das XVI. Jahrhundert stellt überhaupt in der Geschichte des Rabbinismus, sowohl in der Türkei wie auch in dem neuen Zentrum der Judenheit, in Polen, eine Zeit höchster Blüte dar. Die Rabbiner von Konstantinopel, Saloniki, Adrianopel, Jerusalem, Safed, Damaskus, Kairo, Alexandrien sowie vieler anderer Gemeinden hinterließen eine Reihe von Werken, die davon Zeugnis ablegen, wie rege das damals auf dem Gebiete der Talmudwissenschaft herrschende Leben war. Wir haben es hierbei mit einer Erscheinung zu tun, wie sie in der Geschichte der Diaspora zu Zeiten, da sich die jüdischen Gemeinden uneingeschränkter innerer Autonomie erfreuten und die nationale Gesetzgebung sich nicht nur auf das religiöse Leben, sondern

[1]) Das Buch stammt wohl von einem der begeisterten Jünger des Karo, der dem Kreise der Mystiker von Safed angehört haben mochte und sich in Befolgung der bekannten Verfahrensweise hinter dem Namen seines Helden verbarg.

auch auf die bürgerlichen Rechtsverhältnisse erstreckte, immer wieder zutage trat. Die rabbinischen Autoritäten dieser Zeit standen in regstem Briefwechsel miteinander, der jene Fragen der Religion, des Ritus, des bürgerlichen und namentlich des Familien- und Erbrechts betraf, denen eine eminent praktische Bedeutung zukam, weil nämlich die Rabbiner der autonomen Gemeinden diese Fragen von Amts wegen als Richter zu entscheiden hatten. So sind denn auch im damaligen Schrifttum am reichlichsten Sammlungen rabbinischer „Fragen und Entscheidungen" („Scheeloth u'teschuboth") oder „Responsen" vertreten. An diesen schriftlich geführten kasuistischen Debatten blieb auch Joseph Karo nicht unbeteiligt, von dem uns neben seinen Hauptwerken viele Responsen überliefert sind (die Sammlung „Abkath Rochel" u. a.). Die ausgedehnteste juristische Korrespondenz unterhielten jedoch in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts zwei aus Italien gebürtige Rabbiner: der Nachfolger des Karo im Rabbineramte von Safed *Moses di Trani* (abgekürzt *Ha'mabit* genannt) und der Oberrabbiner von Saloniki *Samuel di Modena (Raschdam)*. Die von ihnen zu Tausenden veröffentlichten Responsen bieten reichlichen Stoff für die Kultur- und Sittengeschichte der türkischen Judenheit jener Zeit. Zugleich entsteht eine Reihe neuer zum Talmud und zu den Werken der älteren Kodifikatoren verfaßter Kommentare, von denen einer, zum Kodex des Maimonides („Kesef Mischne"), wiederum der fruchtbaren Feder des Joseph Karo entstammt. Ein dieser Zeit nahestehender Annalist (David Conforte) vermag mehr als hundert Namen von hervorragenden rabbinischen Schriftstellern und Jeschibahäuptern aufzuzählen, die sich damals um die Verbreitung des Wissens in den Gemeinden des Ottomanischen Reiches verdient gemacht haben.

Was die in dieser Zeit entstandenen Bibelkommentare betrifft, so waren sie im Gegensatz zu den Erzeugnissen des alten sephardischen Schrifttums nicht mehr der Niederschlag religionsphilosophischer Forschung, sondern ein Hilfsmittel für die Unterweisung des Volkes im Geiste der damaligen Mystik und Askese: Sammlungen von synagogalen Predigten über biblische Textstellen. Ein typischer Vertreter dieser Art von Kommentatoren war einer der Jünger des Joseph Karo, der Rabbiner von Safed, *Moses Alscheich* (gest. um 1600). Seine zahlreichen kommentierenden Predigten („Thorath Mosche" u. a.) sind ganz auf religiöse Unterweisung, auf die Erziehung zur

Gottesfurcht und zur Geringschätzung des eitlen irdischen Daseins eingestellt. In den von ihm bevorzugten Allegorien ist zugleich mit dem unmittelbaren Sinn des Bibeltextes auch die ganze Schönheit der Legenden und alle Weisheit der Altvorderen bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Und doch sollte diese Methode in der Folgezeit Tausenden und Abertausenden von „Maggidim" als Vorbild dienen, so daß sie all ihre Weisheit aus den Büchern des Alscheich zu schöpfen pflegten. Einen mehr weltlichen Charakter verraten die Predigten des europäischen Berufsgenossen des Alscheich, des Rabbiners von Saloniki, *Moses Almosnino*. Dieser Zeitgenosse des Joseph Nassi wirkte in hervorragendster Weise bei dem Zusammenschluß der in Saloniki nebeneinander bestehenden landsmannschaftlichen Kahale mit und trug nicht wenig zur mustergültigen Organisation der ihm anvertrauten Gemeinde bei. Im Jahre 1565 begab er sich an der Spitze einer Gemeindedeputation nach Konstantinopel, um die jüdischen Bürgerrechte vor den Anschlägen der Griechen zu sichern, und es gelang ihm, durch die Vermittlung des Joseph Nassi bei dem Sultan einen Schutzferman zu erwirken. Das temperamentvolle, dem öffentlichen Leben ganz zugewandte Wesen des Almosnino kommt auch in seinen Predigten voll zur Geltung, die häufig vom ungebundenen Geiste der blütenreichen Rhetorik der früheren Zeit getragen sind (so die Bücher „Tefilla le'Mosche", „Meamez koach" u. a.). Der vielseitig gebildete, in der Physik, Astronomie und Philosophie gleich bewanderte Sepharde Almosnino faßte einige seiner Werke in spanischer Sprache, jedoch in hebräischer Schrift ab (so: „Regimiento de la vida" — über Willensfreiheit und Prädestination, über den Ursprung des Guten und Bösen und über den Wert der Astrologie; „Extremos i grandezas de Constantinopla" — über das Ottomanische Reich, über den in dessen Hauptstadt herrschenden Kontrast zwischen Reichtum und Armut, Laster und Tugend u. dgl. m.). Diese und ähnliche jüdisch-spanische Werke, die in Konstantinopel und Saloniki gedruckt wurden, inaugurierten eine besondere Literatur im „Ladino", jenem spaniolischen Dialekt, der die Umgangssprache der östlichen Sephardim war. Ungeachtet seines Hanges zum Philosophieren hielt sich Almosnino von jedem Freidenkertum durchaus fern, so daß man ihm die weltliche Form mancher seiner Werke gern nachsah. Um so schärfer traten die Rabbiner jedem freidenkerischen Anschlag auf die geheiligte Tradition entgegen. Als z. B. in Safed das Werk des

italienischen Schriftstellers Asarja de Rossi „Meor enaim" bekannt wurde, in dem manche Geschichtsprobleme einer vorurteilslosen Behandlung unterzogen wurden (unten, § 19), faßten Joseph Karo und das von ihm geleitete Rabbinerkollegium den Beschluß, das „ketzerische" Buch durch einen Bannspruch für vernichtungswürdig zu erklären; der Tod verhinderte jedoch Karo an der Ausführung seines Vorhabens, und so wurde der Cherem erst nach seinem Ableben von seinen Jüngern, darunter auch von dem oben erwähnten Alscheich, proklamiert (1575). Wie sollten sich auch Vernunft und Kritik in einem Reiche Geltung verschaffen, in dem blinder Autoritätsglaube und hemmungslosester Mystizismus immer festere Wurzeln faßten?

§ 7. Die Mystiker von Safed; Cordovero und Ari

Eine neue, mächtige Strömung zwang die östliche Judenheit mit einer immer unwiderstehlicher werdenden Gewalt in ihren Bann, um sich schließlich mit ganzer Wucht über den Boden Palästinas zu ergießen. Die im ausgehenden Mittelalter erlebten Erschütterungen ließen in der Psyche des Juden eine brennende messianische Sehnsucht wach werden. Unter den nach Palästina verschlagenen Exulanten aus dem Westen nahm diese Sehnsucht die Form mystischer Exaltation an. Der Anblick der geheiligten Trümmerstätten und die sich daran knüpfenden Erinnerungen an die ehemalige Größe der Nation ließen in den Herzen den Traum von einer wunderbaren Wiedergeburt erstehen. Viele wurden von dem Gefühl übermannt, daß der Leidenskelch Israels bis an den Rand voll sei, daß die Zeit herannahe, von der einst die Propheten geweissagt hatten und über die dann die Mystiker geheimnisvolle Andeutungen machten. Nun gelte es, so glaubten die Sehnsüchtigen, sich auf das herannahende „Ende der Zeiten" würdig vorzubereiten, im Heiligen Lande der Heiligkeit teilhaftig zu werden, sich durch Gebet und Buße von aller Sünde reinzuwaschen und sich restlos der Schau jener göttlichen Offenbarung hinzugeben, die in der übermenschlichen Weisheit der Kabbala verborgen zu sein schien. Die Bibel der Kabbala, das Buch „Sohar" (Band V, § 19), das bis dahin nur in vereinzelten Abschriften Verbreitung gefunden hatte, war gerade um diese Zeit zuerst im Druck erschienen, und zwar gleichzeitig in zwei verschiedenen Ausgaben (Mantua und Cremona, 1558 und 1559), so daß es mit einem Schlage einem weiten Leser-

kreise zugänglich wurde. Die einst in Umlauf gekommene Sage von der uralten Entstehungszeit des „Sohar" hatte sich inzwischen in eine unumstößliche Wahrheit verwandelt, und die neuen galiläischen Mystiker sahen voller Ehrfurcht auf die heilige Schrift der Kabbala, in deren geheimnisvollen Andeutungen sie eine von Rabbi Simon ben Jochaï vor vierzehn Jahrhunderten in den Höhlen von Galiläa unmittelbar vom Himmel empfangene Offenbarung erblickten. Viele dieser Andeutungen bezogen sich direkt auf die alle in Atem haltende Frage von dem Ende des „Galuth". Den Lehren des „Sohar" zufolge konnte das Erscheinen des Messias nur durch überwältigende Werke der Buße, durch religiöse Heldentaten herbeigeführt werden, die die erlesensten Vertreter des Volkes vollbringen sollten. Die in die „Geheimlehre" eingeweihten und sich ganz der Kontemplation hingebenden Einsiedler vermögen, so hieß es, die höchste Stufe der Heiligkeit zu erklimmen, sich den Einfluß auf die Himmelssphären zu sichern und so die Ankunft des Messias zu beschleunigen. Besonders begeisterte Anhänger waren nun dieser Lehre in Safed erstanden, in der unmittelbaren Nähe jener Stätte, wo nach der Zerstörung von Judäa der angebliche Schöpfer des „Sohar" den himmlischen Stimmen gelauscht hatte. Diese damals fast ausschließlich von Juden bewohnte Stadt wurde bald zum Hauptquartier einer Gruppe von Kabbalabeflissenen, von denen sich manche in ihrer mystischen Schwärmerei zu hemmungslosen Ausschweifungen hinreißen ließen.

Im Volke hat sich die Sage von einem galiläischen Mystiker namens *Joseph della Reyna* erhalten, der den Versuch gemacht hätte, durch asketische Exerzitien und Beschwörungen der dem Messias im Wege stehenden bösen Macht Herr zu werden. Eines Tages (um 1530) — so berichtet die Sage — brachen Joseph und fünf seiner Jünger aus Safed nach der nahegelegenen Ortschaft Meron auf, wo der Überlieferung zufolge Simon ben Jochai zur letzten Ruhe bestattet worden war, und traten an die Ausführung ihrer kühnen Tat heran. In der Umgegend von Tiberias suchten sie eine von der Umwelt abgeschlossene Einöde auf, nahmen Waschungen im Genezarethsee vor, brachten Tag und Nacht in Fasten und Beten zu und schwangen sich so hoch über alles Irdische empor, daß sie die Fähigkeit erlangten, mit höheren Wesen in Verkehr zu treten. Im Besitze des Geheimnisses des vollständigen Gottesnamens und der Engelsnamen, vermochte Joseph den Propheten Elias und einige Thron-

engel zu beschwören, die ihm kundtaten, daß der Satan, der Häuptling aller bösen Geister, die jüdischen Gebete nicht bis an den Thron der Gottheit dringen lasse und daß die bösen Mächte ihre ganze Kraft den Sünden Israels zu verdanken haben. Zugleich wurde Joseph von den Engeln in das Geheimnis eingeweiht, wie die Anführer der bösen Geister, Samael und sein Weib Lilith, die in Gestalt zweier schwarzer Hunde in der Wüste hausen, überwältigt werden könnten. Nachdem Joseph und seine Jünger alles, was ihnen die Engel anempfahlen, aufs genaueste erfüllt hatten, bemächtigten sie sich denn auch der beiden Ungetüme und bändigten sie, indem sie Samael ein bleiernes Täfelchen mit dem darin eingeritzten Gottesnamen („Schem ha'meforasch"), der Lilith aber ein solches mit dem auf sie bezüglichen Bibelvers (Sach. 5, 8) um den Hals hängten. Hierbei beging jedoch Joseph eine verhängnisvolle Torheit: er ließ sich durch das Wimmern der verreckenden Dämonenhäupter erweichen und labte sie mit Weihrauchgeruch. Da erscholl vom Himmel eine Stimme: „Du brachtest dem Samael Weihrauch dar, und nun bist du gerichtet in dieser und in jener Welt". Zwei von den Jüngern des Joseph hauchten darauf vor Schreck auf der Stelle ihr Leben aus, zwei andere kehrten nach Safed zurück, starben aber gleichfalls unter furchtbaren Qualen, da böse Geister in sie gefahren waren; nur der fünfte blieb am Leben, doch war auch er bis an sein Ende von einem Plagegeist besessen. Der Meister selbst zog sich nach Sidon zurück und wurde aus Ärger zu einem großen Sünder: er knüpfte mit dem Weibe des dortigen Stadtobersten ein Liebesverhältnis an und als dieser an ihm Rache nehmen wollte, stürzte er sich ins Meer und ertrank. — In der ganzen Phantastik dieser Geschichte spiegeln sich die damaligen Vorstellungen von den asketischen Heldentaten und kabbalistischen Exerzitien als den greifbarsten Mitteln zur schleunigen Herbeiführung der glücklichen Zeit des Messias und des überwundenen Galuth wider.

Etwas später, um die Mitte des XVI. Jahrhunderts, bildete sich in Safed ein Kreis der Askese huldigender Kabbalisten, die dem von Joseph Karo geleiteten Rabbinerkollegium nahestanden. Zu diesem Kreise gehörten auch Männer, die sich später einen bleibenden Namen in der Literatur schufen: *Moses Cordovero, Salomo Alkabez* und *Elias da Vidas*. Moses Cordovero (1522—1570), der einer aus Cordova nach Palästina übergesiedelten Familie entstammte, war auf dem Gebiete der Talmudwissenschaft ein Schüler des Joseph Karo, doch

fühlte er sich mehr von der „Geheimwissenschaft" angezogen. Er vertiefte sich in das Studium des „Sohar" und schrieb zu diesem Werke einen umfangreichen Kommentar. Sein kabbalistisches System legte Moses Cordovero in ausführlichster Weise in dem Buche „Pardes rimonim" („Garten der Granatbäume") und in kurzgefaßter Form in dem Traktat „Or neerab" („Wohltuendes Licht") dar. Das System beruht auf der Lehre der älteren Kabbala von den zehn „Sefiroth" oder Potenzen, den Ausstrahlungen des Unendlichen, die die erschaffene Welt („Olam ha'beriah") mit der Überweltlichkeit („Olam ha'aziluth") verbinden. Der Glaube an die Realität der Sefiroth tritt uns hier bereits als Dogma entgegen, dessen Bestreitung schon darum als Ketzerei gelten müsse, weil es einen der Schöpfer der „mündlichen Lehre", der Mischna, den Tannaiten Simon ben Jochaï zu seinem Urheber habe. Diejenigen, die nur die Bibel und den Talmud, nicht aber auch den „Sohar" gelten lassen, „verschütten — so meint Cordovero — den Quell der Erkenntnis". Von den drei Stufen der Erkenntnis: Bibel, Talmud und Kabbala sei die letztere die allerhöchste. Die geeignetste Zeit für das Studium der Kabbala seien die Stunden nach Mitternacht oder der Sabbattag, wenn die Seele für die großen Geheimnisse am empfänglichsten sei. In dem erwähnten kurzen Traktat tritt der Verfasser denjenigen entgegen, die die „verborgene Weisheit" oder die esoterische Lehre verwerfen und sich nur auf die „offenliegende Lehre" der Thora und des Talmud beschränken; auf solche Gegner wendet Cordovero den Vers aus den Sprüchen Salomonis (18, 2) an: „Ein Narr findet keinen Gefallen an der Weisheit (der geheimen), sondern allein an der Veräußerlichung seines Gemütes (d. h. an dem äußerlich Sichtbaren)". Wie alle Kabbalisten huldigt auch Moses der Auffassung des „Sohar", wonach die Thora den Menschen „in einer Hülle" übermittelt worden sei, so daß die eigentliche Aufgabe der Erkenntnis in der Enträtselung des Verhüllten bestehe. Bibel, Talmud und „Sohar" — dies seien die immer höher hinaufführenden Stufen der religiösen Erkenntnis, die jeder Mann der Vernunft nacheinander zu ersteigen habe; diejenigen, die nicht über die zweite Stufe hinaus seien, seien noch weit von dem Endziel: von der Erkenntnis der letzten Geheimnisse der Offenbarung. Nur ein Mann, der die höchste Stufe der Geheimwissenschaft erklommen habe, vermöge mit dem Überweltlichen in Berührung zu kommen. Dazu bedürfe es aber einer besonderen Stimmung, wie Mo-

ses Cordovero dies auf Grund seiner eigenen Erfahrungen behaupten zu können glaubt: „Gemeinsam mit dem göttlichen Manne Rabbi Salomo Alkabez jagten wir uns selbst zur Stadt hinaus, ins Freie, um uns dort dem Studium der Thora hinzugeben, und siehe da! es eröffneten sich uns unerhörte Dinge, was nur derjenige ganz begreifen wird, der einen solchen Seelenzustand mitangesehen und mehrmals selbst erlebt hat". Die beiden Freunde zogen als Wanderer durch das galiläische Land, „lagen ausgestreckt auf den Gräbern" des Simon ben Jochaï und anderer heiliger Männer der alten Zeit und hätten so zuweilen die Fähigkeit hellseherischen Schauens erreicht (1548). In Safed hat sich die Sage erhalten, daß bei dem Begräbnis des vorzeitig verschiedenen Moses Cordovero (er starb 1570, im achtundvierzigsten Lebensjahre) der Trauerprozession eine Feuersäule voranzog, die allerdings nur von dem damals nach Galiläa gekommenen heiligen Kabbalisten Ari gesehen wurde. In seiner Grabrede pries Joseph Karo den Verstorbenen als einen „Schrein der Thora".

Die erste Anregung zur mystischen Vertiefung verdankte Cordovero seinem älteren Freunde, dem Bruder seiner Gattin, Salomo Alkabez (gest. um 1590). Alkabez war der Verfasser von in mystischem Geiste gehaltenen Kommentaren zum Hohelied, den Psalmen und dem Gebetbuch wie auch von anderen Büchern, die jedoch zum größten Teil unveröffentlicht geblieben sind. Nur eine der Schöpfungen des Kabbalisten von Safed sollte seinen Namen im hebräischen Schrifttum für alle Zeiten lebendig erhalten. Es ist dies das Akrostichon „Lecho dodi", die herrliche Hymne, mit der bis zum heutigen Tage in allen Synagogen der anbrechende Sabbat bewillkommnet wird. Die messianische Sehnsucht, die diese an die Trümmerstätten des alten Judäa sich rankenden Strophen durchdringt, verleiht ihnen eine tiefe, herzbewegende Innigkeit. Es kommt in ihnen sowohl der den Juden mit seinem Gott verbindende mystische Kult der „Braut" oder „Königin" Sabbat zum Ausdruck, wie auch die unauslöschliche Trauer um Zion, die in den leidenschaftlichen Ruf ausklingt:

„Königstempel, Herrschaftsburg, steh' auf und zieh' aus den Ruinen!
Verlaß, verlaß das Jammertal! . . ."

In dem die Strophen begleitenden Refrain („Komm, mein Freund, der Braut entgegen, laßt uns den Sabbat würdig empfangen!") ist ein Widerhall der Mysterien zu vernehmen, die um jene Zeit der

Kreis der Schwärmer von Safed zu feiern pflegte. Seine Mitglieder kamen allwöchentlich am Freitag zusammen, um ihre im Laufe der Woche begangenen Sünden einander zu beichten. Mit dem Anbruch der Abenddämmerung zogen sie, mit weißen Gewändern angetan, zur Stadt hinaus und „empfingen den Sabbat" mit Psalmengesang und Begrüßungsversen, wie etwa „Komm, mein Freund . . ." und „Zieh ein, o Braut!". Die Wochentage waren den Werken der Buße gewidmet: bestimmte Tage waren ganz mit Beten und Fasten ausgefüllt, um Mitternacht stand man auf, ließ sich auf den Boden nieder und stimmte unter Tränen die „Klagelieder" und andere Trauergesänge über die Zerstörung Jerusalems an; manche pflegten sich zum Zeichen der Trauer um Zion die ganze Woche außer Sabbat des Fleisch- und Weingenusses zu enthalten.

Um 1570 trat in den Kreis der exaltierten Mystiker von Safed ein Mann, dem es beschieden war, all diesen verworrenen mystischen Stimmungen eine feste Form zu verleihen und den Grundstein zu einem religiösen System zu legen, das dann zwei Jahrhunderte lang, bis zum Hervortreten des Chassidismus, die Geister in seinem Banne halten sollte. Dieser Mann, *Isaak Luria Aschkenasi*, kurz *ARI* (Abbreviatur von: Aschkenasi Rabbi Isaak) genannt, wurde zu Jerusalem im Jahre 1535 geboren und entstammte einer Familie, die aus Deutschland eingewandert war. Nachdem er seinen Vater in früher Jugend verloren hatte, übersiedelte er nach Ägypten und genoß seine Erziehung im Hause eines reichen Oheims in Kairo. Zunächst oblag er unter der Leitung des Oberrabbiners David ben Simri (oben, § 3) dem Talmudstudium, doch vermochte die talmudische Gesetzeskunde den grüblerischen Geist des Jünglings nicht zu befriedigen. So vertiefte er sich denn in das Studium des „Sohar" und anderer kabbalistischer Werke, in denen er eine Lösung der ihn quälenden Probleme zu finden hoffte. Es wird erzählt, daß Ari sieben Jahre lang in völliger Zurückgezogenheit in einer kleinen Hütte am Ufer des Nils gelebt hat und nur die Sabbattage im Kreise seiner Angehörigen zu verbringen pflegte. Das Einsiedlerleben, das häufige Fasten und die Nachtwachen brachten ihn schließlich um das seelische Gleichgewicht. Von Zeit zu Zeit geriet er in ekstatische Stimmungen, in denen er himmlische Stimmen zu vernehmen und überirdischer Visionen teilhaftig zu werden glaubte. Im Jahre 1569 kehrte Ari nach Palästina zurück, um nach einem kurzen Aufenthalt in Jerusalem den Weg nach

Safed zu nehmen, wo er zu dem dortigen Mystikerkreise in nähere Beziehungen trat. Die ihm eigene religiöse Verzückung gewann ihm die Herzen seiner dortigen Gesinnungsgenossen, und manche von ihnen schlossen sich ihm als Jünger an. In ihrer Begleitung wanderte nun Ari häufig in der einsamen Umgegend von Safed umher, um ihnen die Geheimnisse der Kabbala zu offenbaren. An bestimmten Tagen, namentlich am Freitag, pflegten sie die Grabstätte des Simon ben Jochai aufzusuchen, um dort mystische Zeremonien zu vollziehen, Hymnen anzustimmen und sich von der herannahenden „Wunderzeit" sowie von den Vorbereitungen zum Empfange des kommenden Messias zu unterhalten. Einst, an einem Freitag — so berichtet die Überlieferung — zogen Ari und seine Jünger zum Empfange der „Königin Sabbat" vor die Tore der Stadt; während der Andacht wandte sich Ari plötzlich an seine Begleiter mit der Frage, ob sie bereit seien, unverzüglich nach Jerusalem weiter zu ziehen und dort den Sabbat über zu bleiben. Manche der Jünger waren unschlüssig und erwiderten, daß sie vorher ihre Frauen verständigen wollten. Da rief Ari voll Verzweiflung aus: „Wehe uns Unwürdigen! Eben sah ich den Messias sich Jerusalem nähern — wäret ihr entschlossen gewesen, so wären wir vom Galuth endlich erlöst!"

Mitten in seinen ekstatischen Visionen wurde der junge Prophet plötzlich vom Tode ereilt. Die Pest raffte den Achtunddreißigjährigen im Jahre 1572 hinweg. Sein vorzeitiges Ableben machte auf seine Anhänger einen erschütternden Eindruck. Man verherrlichte den Heimgegangenen als einen neuen Henoch, der „mit Gott wandelte" und den „Gott dann hinwegnahm". Es hieß, daß Ari kein anderer als der „Messias aus dem Hause Joseph" gewesen sei, der den alten Überlieferungen zufolge dem Erlöser aus dem Hause Davids als Vorbote den Weg bahnen sollte. Zum Interpreten der Geheimlehre des Ari wurde einer der ihm am nächsten stehenden Jünger *Chaim Vital* (1543—1620), dessen Vater ein Thorakopist (Sofer) war und als ein aus Calabrien Zugewanderter *Calabrese* hieß. Die Lehren, die Ari nur mündlich im engen Kreise der Eingeweihten vorzutragen pflegte, hielt Chaim Vital in schriftlicher Form fest, wobei der Apostel seinem Meister, wie dies in solchen Fällen häufig geschieht, auch eigene Gedanken wahllos in den Mund legte. So entstand die Lehre, die unter dem Namen *praktische Kabbala* fortleben sollte.

§ 8. Die praktische Kabbala und ihre Auswirkungen in Leben und Literatur

Als „praktische Kabbala" wird im Gegensatz zu der im XIII. Jahrhundert in Spanien erblühten „spekulativen Kabbala" jene mystische Lehre bezeichnet, die sich im XVI. Jahrhundert auf palästinensischem Boden entfaltet hat. In jener gab die Metaphysik, in dieser eine eigenartige Psychologie den Ausschlag. Die spekulative Kabbala ging auf die Begründung einer dem Rationalismus die Wage haltenden mystischen Philosophie aus (Band V, § 18), während die praktische Kabbala in die Tiefen des religiösen Gefühlslebens einzudringen suchte, um der religiösen Tat neue Wege zu weisen. Eine Mittelstellung zwischen den beiden Systemen nimmt der „Sohar" ein, der zuerst in den engen Konventikeln der Eingeweihten gegen Ende des XIII. Jahrhunderts auftauchte, aber erst im XVI. Jahrhundert einer endgültigen Bearbeitung unterzogen wurde. Es ist wohl anzunehmen, daß die abschließende Redaktion des „Sohar", die seiner Drucklegung voranging, das Werk des Moses Cordovero war, in dem sich somit der Kommentator mit dem Verfasser vereinigte[1]). In seinem „Pardes" brachte Cordovero zum ersten Male den durcheinandergewürfelten Stoff dieses „geheimen Midrasch" in systematische Ordnung, worauf dann die Schule des Ari und des Vital die darin aufgespeicherten Gefühlselemente leichter zu verwerten vermochte.

Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und der unwiderstehliche Drang nach Erlösung, die Dämonenlehre, der Asketismus und die messianische Sehnsucht — dies sind die Grundelemente der neuen Kabbala. Da der Mensch von seinem göttlichen Urquell, von der Welt der reinen Potenzen oder „Sefiroth" weit abgeirrt sei und ganz in dem von den „unreinen Sefiroth" oder den bösen Mächten („Kelippoth") beherrschten Alltag stecke, so müsse er zum Heile seiner Seele diese vor allem von der an ihr haftenden dämonischen Kruste säubern, um so ihre Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen. Nach dem Tode trete die Seele zwecks ihrer Läuterung eine Irrfahrt oder Wanderung („Gilgul") an. Die Seele des

[1]) Der Kommentar des Cordovero zum „Sohar" ist in vollem Umfange nie abgedruckt worden, doch wird das Werk sowohl im „Pardes" als auch in den Schriften des italienischen Kabbalisten Asarja Fano erwähnt, der im Besitze einer Sammlung von Manuskripten des Cordovero war (vgl. unten, § 18).

Sünders fahre in den Leib eines neugeborenen Menschen, und wenn sie sich auch in der neuen Hülle nicht bessere, müsse sie wiederum in einen neugeschaffenen Leib hinüberwechseln und so fort, bis sie der Läuterung teilhaftig geworden sei. Zuweilen werde die Seele zur Abbüßung ihrer Sünden in den Leib eines Tieres gebannt, in dem sie dann furchtbarster Qual ausgesetzt sei. Auch die Seelen der Gerechten der Vorzeit gehen manchmal auf die Wanderung, um die Leiber der neuen Gerechten zu beseelen, so daß man nach gewissen Anzeichen genau erkennen könne, wessen Seele sich gerade in diesem oder jenem Menschen verkörpert habe. Neben dem „Gilgul", dem Hinüberwandern der Seele in ein neugeborenes Kind, sei noch der „Ibbur" zu beachten, d. h. das Einnisten einer umherirrenden sündhaften Seele in den Leib eines bereits mitten im Leben stehenden Menschen, von dem es dann abhänge, die überschüssige Seele durch irgendein frommes Werk zu erlösen. Erst dann, wenn alle Seelen in Israel die sie umschließende „Kelippa" der Sünden sprengen werden, werde die Zeit der Welterlösung, die Zeit des Messias anbrechen. Die heutige „Welt der Besserung" („Olam ha'tikkun") sei nur ein Vorraum zu der künftigen Welt der messianischen Vollkommenheit. Die Erneuerung der Welt könne jedoch durch die Anspannung des religiösen Willens kraftvoll gefördert werden, denn die Welt der irdischen Erscheinungen und die himmlischen Sphären stehen in ununterbrochener Wechselwirkung miteinander. Jede menschliche Tat, jedes von dem Menschen gesprochene Wort wirke mehr oder weniger auf die höchsten Sphären zurück. Die eine oder andere Weise der Andachtsverrichtung oder der Vollziehung eines sonstigen religiösen Brauches vermöge eine ganze Umwälzung im Himmel nach sich zu ziehen. Die beste Gelegenheit, mit der höheren Welt in Verkehr zu treten, biete sich am Sabbat, „dem Tage der Barmherzigkeit", da die „himmlischen Schleusen sich auftun, um auf die Erde Ströme des Segens herabfließen zu lassen". Den Sabbatmahlzeiten wohne unsichtbar der „Heilige Greis" (Gott) mitsamt den ihn begleitenden himmlischen Scharen bei, wie es in einer Ari selbst zugeschriebenen Hymne heißt. Jedem der Feiertage komme seine eigene höhere Bedeutung zu. So legten die Mystiker von Safed dem siebenten Tage des Laubhüttenfestes, dem „Hoschana rabba", die Bedeutung eines zweiten Versöhnungstages bei, an dem das Los des Menschen für das künftige Jahr endgültig vorgezeichnet werde. Darum pflegten sie auch die diesem

Tage vorhergehende Nacht zu durchwachen und sie ganz dem Studium des „Sohar" und anderer heiliger Bücher zu widmen. Sich auf den „Sohar" stützend, deuteten die Kabbalisten von Safed viele religiöse Bräuche in symbolischem Sinne. In späterer Zeit wurde ein apokrypher „Schulchan Aruch Ari" veröffentlicht, der den allgemein gültigen Kodex des Karo durch eine kurze Zusammenfassung der neu aufgekommenen Bräuche ergänzen sollte.

Durch die praktische Kabbala wurde das Prinzip der philosophischen Forschung aus dem Bereiche der Religion endgültig verdrängt und durch das Prinzip der mystischen Inspiration ersetzt. Den philosophischen Optimismus des Maimonides zur Seite schiebend, hob die Kabbala den Pessimismus auf den Schild. Sie züchtete im Volke eine düstere Lebensauffassung, der diese Erde als ein trostloses „Jammertal" galt, in dem der Mensch von bösen, auf den Verderb seiner Seele ausgehenden Dämonen umringt sei. Die Phantasie des Gläubigen stand ganz im Banne der kabbalistischen Vorstellungen von der Hölle und den Martern im Jenseits, von der Seelenwanderung und der Sündenabbüßung. Selbst das von dem Anbruch der Messiaszeit entworfene Bild war so grausig verzerrt, daß es den politischen Einschlag dieses Dogmas ganz in den Schatten rückte. Die Kabbalisten waren es, die dem Volksaberglauben reichlich Nahrung zuführten und den schlichten Mann zur Anbetung vermeintlicher Wundertäter, gaunerhafter Heilkünstler und gauklerischer Geisterbeschwörer verleiteten. So wurde durch die sich weit über die Grenzen Palästinas hinaus ausbreitende praktische Kabbala der Boden für jene mystisch-messianische Bewegung vorbereitet, die die Judenheit im XVII. und XVIII. Jahrhundert aufs tiefste aufwühlen sollte.

Schon die ersten Schritte der praktischen Kabbala sind durch Aberglauben und zauberisches Blendwerk gekennzeichnet. Bereits zu Lebzeiten des Ari (im Jahre 1571) taten Alkabez und seine Genossen der ganzen Welt in einem besonderen Sendschreiben kund, daß es gelungen sei, in Safed aus einer besessenen Frau auf wunderbare Weise den bösen Geist vor versammeltem Volke auszutreiben. Die Urheber des Sendschreibens bezeugten, daß der Plagegeist den kabbalistischen Beschwörern gebeichtet und ihnen erzählt hätte, er hätte ehedem im Leibe eines von unheilbarem Freidenkertum befallenen Sünders gehaust und sei dann in den Körper der geisteskranken Frau zur Buße seiner im früheren Leben begangenen Sünden gefahren. Es kostete

nicht geringe Mühe, bis man aus dem Leibe der Unglückseligen, die von den Muselmanen als Hexe verbrannt werden sollte, den „Teufel" auszutreiben vermochte. Freilich überlebte die Kranke die an ihr vorgenommene Gewaltkur (man ließ sie nämlich Schwefel und Rauch einatmen) nur um einige Tage, „da sie der Teufel, aus ihrem Leibe fahrend, noch im letzten Augenblick erwürgte". Es war nur natürlich, daß die protokollartigen, mit den Unterschriften der Beteiligten und der Augenzeugen versehenen Schilderungen ähnlicher Fälle, die aus Palästina an verschiedene Gemeinden des Morgen- und Abendlandes versandt zu werden pflegten, an vielen Orten zur Nacheiferung reizten.

Den größten Eifer legte bei der Verbreitung der von Ari inaugurierten kabbalistischen Lehre ihr Apostel und zum großen Teil auch ihr eigentlicher Urheber *Chaim Vital* an den Tag. Bis zur Begegnung mit Ari zog Chaim Vital zwischen Damaskus, Jerusalem und Safed hin und her, studierte auf den Jeschiboth des Karo und Alscheich, bemühte sich vergeblich um seinen Unterhalt und hatte mit schwerster Not zu kämpfen, wurde zum Adepten der Alchimie, um sich Gold zu beschaffen, und fand schließlich einen wahren Schatz in der Lehre des nach Palästina gekommenen ägyptischen Einsiedlers. Als ein echter Glaubensstifter pflegte Ari, wie erwähnt, seine Lehren nur mündlich vorzutragen und verkündete seine Offenbarungen auf dem idyllischen Hintergrunde der Wälder und Wiesen, ohne selbst je zur Feder gegriffen zu haben. So wurde der die Terminologie der Kabbala meisterhaft beherrschende Chaim Vital zu seinem Schriftführer. Nach dem vorzeitigen Tode des Meisters proklamierte er sich zu seinem geistigen Universalerben und verlegte sich darauf, ihm den Ruf eines „göttlichen Mannes" („Isch elohi") zu sichern. „Seit der Zeit des Rabbi Simon ben Jochai und der alten Tannaiten — schrieb er — sind nie mehr solche Wunder vollbracht worden, wie sie dieser Mann zu vollbringen vermochte. Ari war nicht nur der Mischna, des Talmud, der Haggada und der Midraschim kundig, sondern entdeckte auch Niegekanntes in den Dingen der Weltschöpfung und des himmlischen Wagens („Maasse merkaba"); er verstand die Sprache der Vögel, Bäume und Gräser und belauschte die Reden der Engel. Er unterhielt sich mit den durch ‚Gilgul' in die Menschen fahrenden guten und bösen Geistern, sah die Menschenseelen in dem Augenblick, da sie die Körper verließen, sowie auf den Friedhöfen am

Vorabend des Sabbat, da sie sich zum Paradiese emporschwingen. Es wurden ihm von oben die Geheimnisse der Thora offenbart. Er beherrschte die Wissenschaft der Physiognomik und Chiromantie, wahrsagte aus den Träumen und las von der Stirn des Menschen seine Gedanken und Traumgesichte ab".

Chaim Vital beteuerte, daß Ari ihm alles, was er in den letzten Jahren seines Lebens „im himmlischen Rate" von dem Propheten Elias vernommen, vertrauensvoll mitgeteilt und ihm zugleich die Mittel und Wege zur schleunigsten Herbeiführung der Messiaszeit verkündet hätte, während er, Vital, die Offenbarungen, um die Welt damit beglücken zu können, mit peinlichster Genauigkeit aufgezeichnet habe. In der Form von solchen angeblich die Worte des Meisters wiedergebenden Aufzeichnungen brachte er indessen nur die von ihm in Anlehnung an den „Sohar" selbständig entwickelten und schon oben gekennzeichneten Grundelemente der praktischen Kabbala zur Formulierung. Chaim Vital vermied es, seine Schriften im Druck erscheinen zu lassen, er verbreitete sie ausschließlich in Abschriften, zum Teil wohl aus Scheu vor allzu weitgehender Publizität seiner pseudographischen Schriften, zum Teil infolge des gegen die häufig mißbrauchten apokryphen „Schriften des Ari" („Kitbe ha'Ari") von einigen Rabbinern erlassenen Druckverbotes. Allein auch der Handel mit den handschriftlichen Kopien brachte Vital ein recht ansehnliches Einkommen. Er unterhielt besondere Vertreter in Italien, seiner ehemaligen Heimat, wo die neue Kabbala, namentlich dank der Werbetätigkeit des aus Palästina zurückgekehrten Mystikers Israel Saruk (unten, § 18), lebhaftes Interesse erweckte. In den letzten Jahren seines Lebens hielt sich Chaim Vital in Damaskus auf, von dem Glorienschein eines Apostels des Ari umgeben, ohne freilich daneben die berufsmäßige Ausübung der Zauber- und Beschwörungskunst zu verschmähen. Er glaubte an die prophetische Bedeutung der Träume und pflegte seine eigenen Traumgesichte in schriftlicher Form festzuhalten, wobei er sich selbst über alle Maßen verherrlichte. Diese Traumaufzeichnungen wurden später unter dem Titel „Buch der Visionen" („Sefer ha'chesionoth") und „Die Ruhmestaten des Rabbi Chaim Vital" („Schibche ha'Rachav") veröffentlicht. Während einige Schriften des Vital bereits im XVII. Jahrhundert ediert wurden („Sefer ha'kawwanoth", Venedig 1624; „Sefer ha'gilgulim", Frankfurt a. M.

1684), sollte sein bedeutendstes Werk, in dem das System der praktischen Kabbala in eingehender Weise dargelegt ist („Ez Chaim"), erst im XVIII. Jahrhundert, schon in der Epoche des aufblühenden Chassidismus im Drucke erscheinen (Korez 1784).

Die billigen Erfolge der praktischen Kabbala von Ari-Vital drängten das theoretische System des Moses Cordovero, des eigentlichen Vorläufers dieser beiden Kabbalisten, ganz in den Hintergrund. Desungeachtet vermochte sich einer der Jünger des Cordovero, der schon erwähnte Elias de Vidas, in den weitesten Kreisen Gehör zu verschaffen. Er gehörte der älteren Generation der Mystiker von Safed an und unternahm es, in seinem Buche, das unter dem Titel „Anfang der Weisheit" („Reschith Chachma", abgefaßt um 1575) große Volkstümlichkeit erlangte, ein mystisches Moralsystem zu begründen. Die Anpreisung des makellosen und heiligen Lebenswandels, die auch an den geringfügigsten Lebensumständen nicht achtlos vorbeigeht, verbindet sich hier mit den rigorosesten Forderungen der Askese. Dem Buche, dem als Motto der bekannte Spruch vorangestellt ist: „Der Weisheit Anfang ist die Furcht des Herrn" (Sprüche 1, 7), ist jedes Mittel gut genug, wenn es nur dem Leser diese „Furcht" einzuflößen vermag. Es läßt vor der Phantasie des Gläubigen schreckenerregende Bilder der Qualen im Jenseits erstehen und heischt strengste Sühne für jedes religiöse oder sittliche Vergehen. Öffentliche Buße und Selbstquälerei werden als das sicherste Mittel für die Erlösung von der Sünde anempfohlen, wobei als Sünde nicht nur die Übertretung einer religiösen oder sittlichen Vorschrift, sondern auch jeder zur Erhaltung des Lebens nicht unbedingt notwendige Genuß gilt. Der Verfasser zählt Tausende von Fällen solch sündhafter Genußsucht auf, die sich die verschiedenen Leibesorgane tagtäglich zuschulden kommen lassen: so die Augen, wenn sie sich an weiblicher Schönheit ergötzen, so die Zunge, die Hände, die Füße und wie die Organe sonst noch alle heißen mögen, wobei er jedem von ihnen mit unsäglichen Qualen im Jenseits droht. Nach dieser Auffassung gäbe es kaum einen Menschen, von ganz wenigen heiligen Eremiten abgesehen, dem nicht ein Plätzchen in der Hölle sicher wäre. Bemerkenswert ist es jedoch, daß hinter all diesen grausigen Bildern immer wieder eine erhabene sittliche Gesinnung hervortritt, die namentlich in den die sozialen Verhältnisse betreffenden Sentenzen zum Ausdruck kommt. Das Werk des Vidas erschien zuerst im Druck in

Venedig im Jahre 1579 und wurde dann vielfach in vollständiger oder gekürzter Form neu verlegt. In der Folgezeit nahmen sich die Verfasser moralpredigender Schriften („Sifre-mussar") allein die Schattenseiten dieses Buches zum Vorbild und verwandelten so ihre Moralpredigten in eine moralische Qual für den Leser.

Diese ganze Atmosphäre war für die Entfaltung einer freien weltlichen Literatur nichts weniger als günstig. Die Philosophie, wie jede freie Gedankenregung überhaupt, stand unter strengstem Verbot, während die *Poesie* der vorherrschenden mystisch-messianischen Stimmung unterliegen mußte. Die Schöpfungen des hervorragendsten Dichters dieser Zeit *Israel Nadschara* (*Nagara*, lebte in Damaskus, Safed und Gaza zwischen 1530 und 1600) sind nichts als in Verse gekleidete gedankliche Motive aus dem „Sohar", der ja selbst als ein dichterisches Meisterwerk angesprochen werden kann. Die der Seele innewohnende Sehnsucht nach ihrem himmlischen Urquell, die Sehnsucht Israels nach Zion, das Wehklagen der einst auserwählten und nun verstoßenen Nation, das leidenschaftliche Herbeisehnen einer besseren Zukunft und des sie versinnbildlichenden Messias — dies sind die Leitmotive dieser Dichtkunst[1]). Der Dichter stand so sehr unter dem Eindruck des „Sohar"-Stiles, daß er manche Hymnen nicht in hebräischer, sondern in aramäischer Sprache abfaßte. In dieser Sprache eben schuf er sein formvollendetstes Loblied: „Gott ist der Herr der Welt und der Welten, du bist der König aller Könige" („Joh ribbon olam we'almaja . . ."). Die Grundstimmung dieses Gedichtes kommt in der Strophe zum Ausdruck: „O Gott der Größe und Herrlichkeit, erlöse doch deine Herde aus den Rachen der Löwen, führe aus dem Galuth dein Volk, das du einst unter allen erkoren, kehre heim in deinen Tempel, in das Allerheiligste, die Stätte seligster Wonne. Dort werden Hymnen erklingen zu deinen Ehren, und überfließen wird das Herz des Volkes dort, in der

[1]) Eine umfangreiche Sammlung von Gedichten des Israel Nadschara erschien noch zu Lebzeiten des Verfassers unter dem Titel „Semiroth Israel" im Druck (in Safed 1586, in Saloniki 1599, sodann vervollständigt in Venedig 1599—1600). In jüngster Zeit wurde eine reichhaltige Sammlung seiner unveröffentlichten Gedichte aufgefunden, die unter dem Titel „Scheerith Israel" vereinigt sind und nunmehr in den wissenschaftlichen Zeitschriften zum Abdruck gelangen. An der Spitze jedes der Gedichte wird in der alten venezianischen Ausgabe auf ein bestimmtes arabisches oder sonstiges Lied verwiesen, nach dessen Melodie es vorzutragen ist.

herrlichsten Stadt, in Jerusalem". Die Hymne wurde bald zum Gemeingut des Volkes und fand unter jenen „Semiroth" Aufnahme, die während der Sabbatmahlzeiten sowohl von den Aschkenasim als auch von den Sephardim angestimmt zu werden pflegten. Viele andere Hymnen wurden zu einem Bestandteil der nur bei den Sephardim üblichen Liturgie. Der Verfasser hatte übrigens den Gebrauch seiner Gedichte als „Piutim" oder „Pismonim", d. h. als in den Pausen der Liturgie vorzutragende Hymnen, selbst im Auge. Seine Sammlung „Die Hymnen Israels" teilte er in drei Teile: in Hymnen für die Wochentage („Olath tamid": „Das alltägliche Opfer"), für den Sabbat („Olath schabbath") und für die Feiertage („Olath chodesch"). Manche zeitgenössischen Kritiker machten es Nadschara zum Vorwurf, daß er der Vorliebe der Mystiker für die Parallelisierung des Verhältnisses zwischen Gott und Nation mit dem zwischen Bräutigam und Braut, wie sie sich durch die symbolische Deutung des „Hohenliedes" von alters her aufdrängte, allzu reichlichen Tribut zolle, ohne die gebotenen Grenzen des Anstandes zu wahren. Allein auch hierin kam lediglich der Einfluß des „Sohar" zur Geltung, in dem die mystische Erotik in viel weniger verhüllten, ja oft sogar in Anstoß erregenden Bildern zum Ausdruck kommt. So kann es nicht wundernehmen, daß in den von den Sohar-Stimmungen ganz durchtränkten Hymnen zugleich die Grabesstimmung eines Asketen vorwaltet, der die Welt nur im düsteren Halbdunkel der praktischen Kabbala zu erschauen vermag. In einer seiner Hymnen sagt der Dichter: „Die Seele, o Gott, die du mir eingehaucht, sie verläßt mich des Abends, um des Morgens wieder zurückzukehren"; er scheint also dem Glauben gehuldigt zu haben, daß die Seele des Menschen während seines nächtlichen Schlafes zum Himmel emporsteige, um dort über ihr gesamtes Tagewerk Rechenschaft abzulegen. Gar häufig kommt der Dichter auf den unerbittlichen Tod und auf die Würmer des Grabes zu sprechen, doch wird in seinen poetischen Ergüssen das persönliche Leid immer wieder von den Ausbrüchen nationaler Trauer übertönt.

Die allgemeine Trauerstimmung brachten neben der Poesie auch die Martyrologien zum Ausdruck, und diese Schilderungen der geschichtlichen Leiden des jüdischen Volkes wurden um diese Zeit zu seiner Lieblingslektüre. Zwar entfaltete sich die Historiographie hauptsächlich in Italien; manche Werke dieser literarischen Gattung sollten aber auch in der Türkei zur Entstehung kommen. Im Jahre

1554 wurde in Adrianopel die berühmte Chronik „Schebet Jehuda" herausgegeben, die das Ungemach der Juden im Mittelalter zu ihrem vornehmlichsten Gegenstande hat. Das Buch verdankt seine Entstehung den Vertretern dreier Generationen. Es liegen ihm die Aufzeichnungen des Gelehrten *Jehuda ibn Verga* zugrunde, der in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts in Sevilla wirkte; den größten Teil des Buches schrieb sein Sohn *Salomo ibn Verga* nieder, der vorübergehend dem Marranentum angehörte und im Jahre 1506 vor den Verfolgungen der portugiesischen Inquisition nach der Türkei flüchtete; die Publikation der Chronik geht aber auf den Sohn des Salomo, den Rabbiner von Adrianopel *Joseph ibn Verga* zurück, der sie wiederum durch mancherlei Zusätze ergänzte. In dem Buche werden in aller Ausführlichkeit viele Episoden aus der Geschichte der Judenverfolgungen vor allem im Spanien und Frankreich des XIV. und XV. Jahrhunderts wiedergegeben, wobei die Verfasser besondere Beachtung dem Verlaufe der Disputationen zwischen katholischen Geistlichen und jüdischen Gelehrten schenken. In der den Zugriffen der päpstlichen Zensur unzugänglichen Türkei konnten die Disputationsverhandlungen mit aller Wahrheitstreue dargelegt werden, doch nützten die Verfasser diese Freiheit nur in beschränktem Maße aus. Die Wiedergabe der Reden der Disputanten läßt es vielfach an Genauigkeit fehlen und manche Rede und Gegenrede beruht sogar auf freier Erfindung. Die einzelnen Erzählungen sind weder in chronologischer Reihenfolge angeordnet, noch in einen pragmatischen Zusammenhang gebracht, und dennoch machen sie einen durchaus einheitlichen Eindruck: überall bleibt das einer jeden Epoche eigene geschichtliche Kolorit gewahrt, während der stets vornehme und einfache Stil und die spannende Darstellungsweise die Einheitlichkeit des Eindrucks nur noch verstärken. Das sich auf verschollene oder noch unveröffentlichte ältere Urkunden aufbauende Buch stellt eine der Hauptquellen der jüdischen Geschichte des Mittelalters dar.

Einen viel geringeren Wert als die Chronik „Schebet Jehuda" hat für die soziale Geschichte der Juden die schon oben (§ 3) erwähnte Literaturchronik „Sefer Jochassin" („Buch der Genealogie") des Abraham Zacuto. In dieser Geschichte der religiösen und literarischen Tradition werden die Ereignisse der äußeren Geschichte nur ganz flüchtig gestreift, und der Verfasser verzichtet sogar darauf, über die von ihm selbst miterlebten Geschehnisse Näheres mitzuteilen. Das

Buch des Zacuto wurde erst ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode in Konstantinopel in der Bearbeitung des *Samuel Schullam* herausgegeben (1566) und erlebte fünfzehn Jahre später eine Neuauflage in Krakau. Bezeichnend für den Geist der Zeit ist es, daß in der zweiten Ausgabe jene Stelle weggelassen wurde, die den Bericht eines Zeitgenossen des Moses de Leon über die auf diesen zurückgehende Kompilation des „Sohar" enthielt (Band V, § 19): so tief wurzelte bereits in der Blütezeit der praktischen Kabbala der Glaube an den „Sohar" als an ein Dokument uralter Offenbarung.

Zweites Kapitel

Die Epoche des Humanismus und der katholischen Reaktion in Italien

§ 9. Die Einwanderung der Sephardim. Die Gemeinden in Rom und im übrigen Bereiche des Kirchenstaates (1492—1550)

Die italienische Judenheit, die im Mittelalter in der westlichen Diaspora eine nur untergeordnete Rolle spielte, tritt im XVI. Jahrhundert immer mehr in den Vordergrund. Durch den Zustrom spanischer und portugiesischer Exulanten gewinnen die Juden in Italien erheblich an Zahl, womit zugleich die ehemalige nationale Hegemonie der Sephardim von der Pyrenäischen Halbinsel zum Teil nach der Apenninischen verpflanzt wird, während ein anderer Teil der Hegemonie, wie bereits dargelegt, dem neuen sephardischen Zentrum auf der Balkanhalbinsel und in Palästina als Erbe zufällt. Auf dem Zuge ins Exil bildete Italien die erste Etappe. In seine Häfen: Venedig, Genua, Neapel, ergoß sich denn auch die Hauptmasse der Verbannten, um dann entweder in das Innere des Landes vorzudringen oder sich weiter nach der europäischen und asiatischen Türkei zu begeben. Der sprunghafte Zuwachs der jüdischen Bevölkerung in Italien, der es zu einem zeitweiligen nationalen Kulturzentrum machen sollte, mußte jedoch zugleich auch die jüdische Frage in dem an der Grenzscheide des Humanismus und der katholischen Reaktion stehenden Lande besonders akut werden lassen.

Die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts war für Italien überhaupt eine Zeit schwerer Erschütterungen. Das durch die Zerstückelung politisch geschwächte Land war fortwährend den Überfällen der Großmächte Frankreich und Spanien ausgesetzt. Die lombardischen Städte und das Gebiet von Neapel fielen bald den Franzosen, bald den Spaniern zur Beute, deren katholische Monarchen, soweit

die Päpste in die Kämpfe eingriffen, auch Rom nicht zu schonen pflegten. All diesen politischen Nebenbuhlern erstand ein gemeinsamer Feind in dem Reiche der Türken, das bereits einen Teil Ungarns an sich gerissen hatte und das Herz Europas unmittelbar bedrohte. In diesen reißenden Strudel gerieten nun die sephardischen Exulanten, deren erste in Italien eingetroffene Scharen sich zunächst nach dem päpstlichen Rom und den anderen bedeutenderen Städten des Kirchenstaates wandten. Die halbweltlichen Päpste dieser Blütezeit des Humanismus, die die Kirchenkanons um des jüdischen Geldes willen ohne sonderliche Bedenken preiszugeben bereit waren, nahmen auf ihren Besitzungen nicht nur die spanischen Juden, sondern auch die geflüchteten Marranen gern auf, die sie von Amts wegen der Inquisition hätten überantworten müssen. Dies war die Gesinnung, aus der heraus Papst Alexander VI. (1492—1503) den ersten jüdischen Exulanten des Jahres 1492 in seine Residenzstadt Einlaß gewährte. Es wird erzählt, daß es angeblich die jüdische Gemeinde von Rom gewesen sei, die aus Furcht vor Überflutung durch die Wanderermassen aus eigenem Antrieb den Erlaß eines Immigrationsverbotes beim Papste angeregt hätte, von diesem aber ob solcher Herzlosigkeit mit strafender Hand zurechtgewiesen worden sei. Wie dem auch sein mag, fest steht jedenfalls, daß für die von Alexander VI. den Juden und Marranen erwiesene Gastfreundschaft am wenigsten das Mitleid ausschlaggebend war: zählten sie doch in ihrer Mitte gar viele wohlhabende Leute, die die ihnen von dem Gastwirt präsentierte Rechnung mit klingender Münze bezahlen konnten. Wohl nicht zufällig ist von einem zeitgenössischen Bischof gerade auf diesen Papst das Epigramm gemünzt worden: „Alexander bot Kreuz und Altar feil, weil er sie vorher selbst für Geld erstanden". Nicht wenig mochte die Menschenfreundlichkeit des Alexander ihm schon im Jahre 1497 eingebracht haben, als er auf den Hilferuf der portugiesischen „Anussim" hin dem König Manuel die Zwangstaufen untersagte (Band V, § 57). In Rom selbst zwang allerdings der Papst aus Anstandsgründen ein Jahr später eine Gruppe des Abfalls von der Kirche überführter Marranen, ihre Irrlehre öffentlich abzuschwören. Gegen Ende seines Lebens bedrohte er die unverbesserlichen Marranen sogar mit Vermögensentziehung (1503), doch glaubten böse Zungen zu wissen, daß er auch hierbei nur auf die Erhöhung seines Einkommens ausging.

Dank der Duldsamkeit Alexanders VI. und namentlich seines Nachfolgers Julius' II. (1503—1513) vermochte sich die jüdische Gemeinde von Rom rasch zu entfalten. Wie in anderen Einwanderungszentren bildeten sich auch hier nebeneinander bestehende Landsmannschaften, deren jede sich ihrer besonderen Sprache bediente und eine eigene Andachtsstätte besaß. Die zwei Hauptgruppen, aus denen sich die römische Gemeinde zusammensetzte, waren: die Alteingesessenen und die Zugewanderten, die Italiener und die Ultramontanen, d. h. die Ankömmlinge aus den jenseits der Pyrenäen und Alpen gelegenen Ländern. Die Juden wohnten in den verschiedensten Stadtteilen, doch konzentrierte sich ihre Hauptmasse in dem alten Judenviertel jenseits des Tiber, das sich später in ein abgeschlossenes Ghetto verwandelte. Der jüdische Sachwalter bei der päpstlichen Kurie war um diese Zeit der Arzt *Samuel Zarfati*, in dessen Behandlung die beiden Päpste Alexander VI. und Julius II. standen. Dieser letztere verlieh Samuel sowie seinem Sohne Joseph das Privileg, ihrem Berufe auch unter der christlichen Bevölkerung frei nachzugehen, und bedachte sie überdies mitsamt ihren Angehörigen mit weitgehender Steuerfreiheit sowie mit dem Vorrecht, sich ohne die jüdischen Abzeichen (signa hebraeorum) zeigen zu dürfen. Durch dieses ärztliche Privileg ward das bis dahin bestehende Verbot durchbrochen, wonach die Christen sich von einem Juden nicht kurieren lassen durften. Erst kurz vor seinem Tode ließ Julius II. gleich seinem Vorgänger gegenüber den in Rom unbehelligt lebenden Marranen Strenge walten und überantwortete manche von ihnen dem Inquisitionsgericht (1513). Diese Verfügung sollte jedoch keinen allzu großen Schaden anrichten, da die folgenden Päpste sich viel vorurteilsloser zeigten.

Ein wahrer „Humanist" im geschichtlichen Sinne dieses Wortes war der dem Hause Medici entstammende Papst Leo X. (1513 bis 1521). Zwar unterließ es der neue Papst bei den Krönungsfeierlichkeiten nicht, den ihm mit der Thorarolle in der Hand huldigenden jüdischen Abgeordneten gegenüber die von alters her bei solchen Gelegenheiten üblichen Bemerkungen über die Vorzüge des Neuen Testaments vor dem Alten zu machen (Band IV, § 51 und Band V, § 27), und ließ sogar zum Zeichen der Geringschätzung der Thora die ihm dargebrachte Rolle zu Boden gleiten; dies hinderte indessen den im Grunde seines Wesens nichts weniger als gottesfürchtigen

Kirchenfürsten nicht daran, den Vertretern des „verdammten" Glaubensbekenntnisses stets mit größter Freundlichkeit zu begegnen. Die Rolle eines einflußreichen Vermittlers zwischen der römischen Kurie und den jüdischen Gemeinden mochte unter Leo X. sein Leibarzt, der jüdische Gelehrte *Bonet de Lattes* gespielt haben, dessen Beistand unter anderen der deutsche Humanist Reuchlin anläßlich seines gegen die „Dunkelmänner" um das hebräische Schrifttum geführten Streites anrief (unten, § 21). Im Jahre 1519 erließ Leo X. eine Bulle, in der er für das ganze Gebiet des Kirchenstaates die alten Privilegien der Juden bestätigte und ihnen überdies neue Vorrechte verlieh. So wurden zwei auf der jüdischen Bevölkerung lastende Sondersteuern aufgehoben: der von jeder Familie abzuführende Goldduckaten und die zehn Dukaten, die jede jüdische „Bank" zu entrichten hatte. Daneben gewährte der Papst der römischen Gemeinde, die sich die Überschreitung der behördlich vorgeschriebenen Höchstzahl von elf Synagogen hatte zuschulden kommen lassen, völlige Straffreiheit. Unter den aus den verschiedensten Ländern in der Stadt eintreffenden Emigranten bildeten sich nämlich fortwährend neue Landsmannschaften, so daß die Zahl der Synagogen, oder genauer gesagt der Bethäuser, unaufhörlich wachsen mußte. Dies veranlaßte die sich die Jurisdiktion über die Juden anmaßende römische Inquisition, die Gemeindehäupter in Anklagezustand zu versetzen, worauf der Papst den Prozeß niederschlug und die Verfügung traf, daß künftighin alle derartigen Angelegenheiten von eigens dazu ernannten Richtern in einem ordentlichen Gerichtsverfahren erledigt werden sollten. Durch ein besonderes Edikt untersagte Leo X. die damals in Rom von gewissenlosen Hetzern gegen die jüdischen Geldwechsler entfaltete Agitation, die beinahe zu blutigen Ausschreitungen geführt hätte. Ein Freund und Förderer der Wissenschaften, nahm der Papst keinen Anstand, die Errichtung einer hebräischen Buchdruckerei in Rom zu gestatten, was unter den damaligen Verhältnissen einen überaus kühnen Schritt bedeutete. Die Druckerei brachte nur wenige Bücher heraus und mußte dann wieder geschlossen werden (1518); um so größerer Erfolg war der jüdischen Buchdruckerkunst in anderen italienischen Städten beschieden, namentlich in Venedig, wo man mit Genehmigung desselben Papstes an die Drucklegung des Talmud herantrat, jenes von der Christenheit verdammten Werkes, das man im Mittelalter auf den Scheiterhaufen in Rauch

aufgehen ließ und dem gar bald auch in Italien selbst das gleiche Los zuteil werden sollte.

Durch besondere Judenfreundlichkeit soll sich der Papst Clemens VII. (1523—1534) ausgezeichnet haben, dessen Sanftmut (clementia) den Juden schon sein Name zu besagen schien. Die Gemeinde von Rom war ihm namentlich für die Sanktionierung der damals durchgeführten Neuregelung ihrer inneren Organisation erkenntlich. Der Hader zwischen den innerhalb der Gemeinde miteinander rivalisierenden Gruppen, zwischen den Einheimischen und den Zugewanderten, bewog nämlich die Edlerdenkenden unter den Gemeindemitgliedern, an die Ausarbeitung einer auf dem Zentralisationsprinzip beruhenden Gemeindeordnung zu gehen. Mit der Durchführung der Reform wurde der über hohe Bildung und großen Einfluß bei der Kurie verfügende *Daniel de Pisa* betraut. Auf Grund von Beschlüssen, die von einer aus Honoratioren und Vertretern des Mittelstandes („Benunim") bestehenden Versammlung gefaßt worden waren, arbeitete Daniel den Entwurf eines Reglements („Capitoli") aus, dem dann der Papst in einer im Jahre 1524 ergangenen Bulle seine Zustimmung erteilte, worauf es zwei Jahrhunderte lang die feste Grundlage des jüdischen Gemeindelebens in Rom bildete. Nach diesem Grundgesetz stand an der Spitze der Gemeinde ein großer Rat oder eine „Versammlung" (congrega), die sich aus sechzig Mitgliedern, und zwar aus fünfunddreißig Vertretern der Alteingesessenen und fünfundzwanzig Abgeordneten der „Ultramontanen", zusammensetzte. Die unerläßliche Voraussetzung für die Wählbarkeit war ein bestimmter Vermögenszensus sowie frommer Lebenswandel. Der Rat hatte einen aus drei „Fattori" bestehenden Exekutivausschuß zu ernennen, dem die oberste Verfügungsgewalt in allen Gemeindeangelegenheiten übertragen wurde. Daneben funktionierten noch eine Reihe anderer Ausschüsse: für die Repartierung der Gemeindelasten, für die Aufbringung und die Kontrolle der Gemeindefinanzen, für die Überwachung der peinlichsten Einhaltung der Gemeindeordnung usw. In derselben Bulle, in der Clemens VII. die Verfassung der autonomen Gemeinde und die ihr von jeher zustehende Gerichtsbarkeit in Streitsachen zwischen ihren Mitgliedern sanktionierte, gewährleistete er den Juden auch die Verweisung von „Mischprozessen" (zwischen Juden und Christen) vor ein besonderes, von den allgemeinen gerichtlichen Instanzen unabhängiges und allein dem römischen Kardinal-

Vikar unterstelltes Gericht. Zum Vormund der jüdischen Gemeinde wurde der Kardinal Francesco Medici ernannt. Während dieses Pontifikats wurde Rom von der deutschen Soldateska des Kaisers Karl V. schwer heimgesucht, wobei auch die jüdische Gemeinde nicht geringen Schaden erlitt (1527)[1]). In dieselbe Zeit fällt die Wirksamkeit zweier in Rom aufgetauchter jüdischer Mystiker, des David Rëubeni und des Marranen Salomo Molcho (unten, § 11), deren messianischer Agitation Clemens VII. mit größter Nachsicht begegnete. Während die römische Inquisition diesen Schwärmern auf Schritt und Tritt nachspürte, empfing sie der Papst in seinem Palaste und besprach mit ihnen den Plan, wie die Türken mit jüdischer Hilfe aus Europa vertrieben werden könnten. Der Papst wollte von diesem wunderlichen Plan auch nach dem Zusammenbruch des abenteuerlichen Unternehmens des Rëubeni nicht lassen und erlegte den im Kirchenstaate ansässigen Juden eine besondere „Türkenabgabe" in der Höhe des zwanzigsten Teils ihres Vermögens auf (1533). Diese Sondersteuer wurde bei den jüdischen Gemeinden wie bei einzelnen wohlhabenden Juden auch von den Nachfolgern des Clemens erhoben (im Jahre 1535 entrichtete die römische Gemeinde 300 Skudi, während die von Bologna 1753 Skudi zu zahlen hatte, was wohl darauf zurückzuführen ist, daß die Steuerrollen von Bologna die Namen einiger reicher jüdischer Bankiers führten).

Von dem Nachfolger des Clemens, Paul III. (1534—1549), berichtet der die päpstlichen Besitztümer in Frankreich verwaltende Kardinal-Legat (Sadolet) voll Ärger folgendes: „Noch nie sind die Christen von ihren Päpsten mit so weitgehenden Privilegien und Vergünstigungen bedacht worden, wie sie jetzt von dem Hohepriester Paul III. den Juden zuteil werden; sie sind durch all diese Vorrechte und Benefizien nicht nur gesichert, sondern geradezu bewaffnet". Die Beschwerde des sich vergeblich um die Vertreibung der Juden aus dem päpstlichen Avignon bemühenden und dadurch gereizten Bischofs beruht freilich auf starker Übertreibung, doch ist gewiß richtig, daß Paul III. große Judenfreundlichkeit an den Tag legte.

[1]) Der zeitgenössische Chronist Joseph ha'Kohen weiß darüber in „Emek ha'bacha" folgendes zu berichten: „Am ersten Tage des Wochenfestes im Jahre 5287 (6. Mai 1527) führten die Truppen des Kaisers Karl gegen Rom Krieg, eroberten es und gaben es der Plünderung preis . . . Auch die Juden wurden in jener verhängnisvollen Zeit der Plünderung preisgegeben und auch von ihnen wurden damals mehrere erschlagen".

Galt er doch auch seinem jüdischen Leibarzt, dem Gelehrten *Jakob Mantin,* der den Geschlechtsnamen des Papstes „Farnese" von dem hebräischen „Parnas" (Führer, Hirt) ableitete, als für das Hirtenamt gleichsam prädestiniert. Die päpstliche Sorge um die Sicherheit der Juden trat unter anderem in der Verfügung zutage, derzufolge die im Kolosseumtempel während der Karwoche aufgeführten und zu antijüdischen Exzessen aufreizenden „Passionsspiele" unterbleiben sollten. Es verdient noch Hervorhebung, daß Paul III. vielen aus Neapel im Jahre 1540 vertriebenen Juden in Rom bereitwillig Zuflucht gewährte. Daß er jedoch seine jüdischen Schützlinge nicht zum Nachteil der Christen zu begünstigen pflegte, wie ihm dies von Sadolet zum Vorwurf gemacht wurde, ist schon daraus zu ersehen, daß er im Jahre 1539 dem General des Franziskanerordens die Erlaubnis erteilte, zur Eindämmung der Profitsucht der jüdischen Bankiers in Rom eine öffentliche Kreditkasse oder ein Leihhaus (mons pietatis) zu eröffnen. Die Begründung dieser Maßnahme ist um so auffälliger, als sich die christlichen Privatgläubiger um jene Zeit kaum durch geringere Profitgier auszeichneten und erst kurz vorher die Zinssätze im Einvernehmen mit ihren jüdischen Berufsgenossen festgesetzt hatten.

Gegen Ende seines Lebens gewann Paul III. ein besonderes Interesse an der unter den römischen Juden betriebenen Missionspropaganda und stiftete im Jahre 1543 ein „Katechumenenhaus", ein über reichliche Mittel verfügendes Kloster, das tauflustigen, von ihren Glaubensgenossen verstoßenen Juden ein sicheres Asyl bieten sollte sowie die Möglichkeit, sich in aller Ruhe auf den Übertritt zur christlichen Kirche vorzubereiten. Wie aus der Stiftungsurkunde zu ersehen ist, setzten der Papst und seine Missionare, durch die sich häufenden Fälle des Übertritts von jungen Leuten aus dem Kreise der jüdischen „Primarier" oder Notabeln ermuntert, auf die neue Institution die weitestgehenden Hoffnungen. Indessen sollten sie sich in ihren Erwartungen getäuscht sehen, da nur sehr wenige das Neophytenhospiz freiwillig aufsuchten; um so schwereren Schaden richtete es in der Epoche der nach dem Tode Pauls III. einsetzenden katholischen Reaktion an, als es sich zu einem der wirksamsten Mittel des Seelenfanges entwickelte, um sich dann auch im Martyrologium des jüdischen Rom einen ansehnlichen Platz zu sichern.

§ 10. Die Juden in den außerkirchlichen Gebieten Italiens (1493–1550)

Ungünstiger als im Kirchenstaate unter dem schützenden Arme der liberalgesinnten Päpste gestaltete sich in der Epoche des Humanismus das Leben der Juden in den unter weltlicher Herrschaft stehenden Gebieten Italiens, deren Machthaber sich nicht selten päpstlicher als der Papst selbst zeigten. Freilich war hier der religiöse Eifer zumeist nur ein Mittel zur Bemäntelung ordinärer händlerischer Interessen, wie dies namentlich in den beiden Handelsrepubliken: *Genua* und *Venedig* ziemlich unzweideutig zutage trat. Als im Jahre 1493 die ersten sephardischen Wanderer in Genua an Land zu gehen versuchten, wurden sie, wie schon erwähnt, von den die jüdische Handelskonkurrenz befürchtenden Genuesen in schroffster Weise abgewiesen (Band V, § 59). Später wurde den Juden der Aufenthalt auf genuesischem Boden bald gestattet, bald wieder untersagt. Der als Kind dorthin gekommene Geschichtsschreiber Joseph ha'-Kohen (1501) hat selbst zweimal die Vertreibung aus der Stadt Genua (1516 und 1550) und einmal die Ausweisung der Juden aus dem gesamten Herrschaftsbereiche der Republik (1567) miterlebt. So kennzeichnet er denn auch Genua stets mit dem Epitheton „das eigensinnige" („Genova ha'schobeba"). Die Ausweisungsverfügungen blieben meist nur kurze Zeit in Kraft; die aus der Hauptstadt der Republik Vertriebenen suchten gewöhnlich in den benachbarten Städten (Novi, Voltagio u. a.) Zuflucht, um dann einige Zeit später von den neuen Machthabern die Erlaubnis zur Rückkehr und zur Betätigung im Handel sowie in manchen anderen Berufen wieder zu erlangen. Es wurde sogar ein besonderes Amt für jüdische Angelegenheiten ins Leben gerufen (Ufficio per gli Ebrei), das die Juden recht unterschiedlich behandelte und das Wohnrecht in der Hauptstadt grundsätzlich nur Großkaufleuten sowie den mit einem päpstlichen Patent bedachten Ärzten einzuräumen pflegte. Der jüdische Wettbewerb war jedoch den christlichen Ärzten stets ein Dorn im Auge, und so entfalteten sie gegen ihre Nebenbuhler eine oft von Erfolg gekrönte Agitation. Von Zeit zu Zeit wurde auch das aus dem Mittelalter überkommene jüdische Abzeichen (ein gelber Fleck auf dem Obergewand oder auf der Kopfbedeckung) von neuem für verbindlich erklärt, doch verstanden es die Juden, durch bittere Erfahrung gewitzigt, die

strenge Verfügung auf diese oder jene Weise zu umgehen. Daß die Lage der Juden unter solchen Umständen nicht beneidenswert war, braucht kaum betont zu werden.

Noch schwieriger und verwickelter waren die Verhältnisse in *Venedig*, wo der Senat der Republik die Juden von jeher unter dem Zwange eines strengen Reglements hielt (Band V, § 59). Zwar standen den von der Pyrenäischen Halbinsel kommenden Exulanten die Tore von Venedig offen, als aber von dorther auch große Massen von Marranen einzutreffen begannen, sah sich der Senat in schwerer Gewissensnot. Schien es ihm doch, daß er durch die Aufnahme des „ketzerischen und von den katholischen Königen Spaniens vertriebenen Marranenstammes" die Republik, diese „Heimstätte guter Christen", dem strafenden Zorne Gottes aussetze. So erging denn im Jahre 1497 ein Dekret, das die Marranen „zum Ruhme Gottes, durch dessen Gnade das Reich groß und mächtig geworden ist", aufforderte, Venedig und die anderen Städte der Republik binnen zwei Monaten zu verlassen. Indessen war die Verfügung in der Praxis nur sehr schwer durchzuführen, da die von der Ausweisungsgefahr bedrohten Marranen bemüht waren, ihre Gesinnung noch sorgfältiger als früher zu verhehlen, so daß die des Rüstzeugs der Inquisition ermangelnden Behörden nicht imstande waren, die Ketzer unter den Marranen der Abtrünnigkeit zu überführen. So kam es, daß die Zahl der offenkundigen wie der geheimen Juden in Venedig nicht nur nicht geringer wurde, sondern infolge der Zuwanderung sogar immer mehr zunahm. Ebenso war um jene Zeit auch die Gemeinde in dem venezianischen *Padua* in rascher Entfaltung begriffen. Padua war zu einem Mittelpunkt des italienischen Rabbinismus geworden und neben den Sephardim lockte diese Stadt auch die Exulanten aus dem deutschen Norden herbei. Eine äußerst ungünstige Wendung trat in der Lage der venezianischen Gemeinden mit dem Ausbruch der italienischen Kriege (1508—1515) ein, als sich die Republik der vereinigten Heere Spaniens, Deutschlands und Frankreichs zu erwehren hatte. Die Juden mußten sich nämlich an der Finanzierung des Krieges sowie an der Verteidigung der Städte unmittelbar beteiligen und waren überdies genötigt, nach der Besetzung von Padua und Venedig durch die deutschen Truppen an den Kriegsgegner eine Entschädigung zu zahlen. Dies hinderte jedoch die venezianischen Behörden nicht daran, nach dem Abzug des Feindes vielen Ju-

den angebliche Unterstützung der Besatzungsmacht zur Last zu legen und sie streng zur Verantwortung zu ziehen[1]). Die in Kriegszeiten stets erwachenden niedrigen Instinkte brachten überhaupt eine Verschärfung des Judenhasses mit sich, der namentlich in der Nachkriegszeit so sehr überhandnahm, daß er sehr bald zur Einschließung der Juden in das Ghetto führte.

Im Jahre 1516 verfügte der Senat von Venedig unter Berufung auf eine alte, bis dahin unbeachtet gebliebene Verordnung, daß alle in der Stadt ansässigen Juden fortan in einem besonderen, abgeschlossenen Viertel wohnen sollten. In diesem Dekret taucht zum ersten Mal die Bezeichnung *Ghetto* (oder „geto" — ein Wort unbekannten Ursprungs) für den den Juden zugewiesenen Stadtteil auf, die seitdem auch außerhalb Italiens für das abgeschlossene Judenviertel gebräuchlich wurde[2]). Die Ghettoinsassen mußten sich durch einen eigenartigen Hut von safrangelber Farbe kenntlich machen. Diese Vorschrift wurde so rigoros gehandhabt, daß es dem damals in Venedig wirkenden Arzt Jakob Mantin (oben, § 9), in dessen Behandlung die höchsten Würdenträger der Republik standen, mit größter Mühe und nur auf die Fürsprache des Bischofs hin gelang, eine Exemtion zu seinen Gunsten zu erwirken. Aber auch diese Ausnahmebestimmung wurde zunächst nur auf kurze Zeit und nur unter der Bedingung getroffen, daß Mantin seinen Wohnsitz nicht außerhalb der Mauern des Ghetto aufschlagen solle (1528). Später setzten sich für unwiderrufliche Befreiung des hervorragenden Arztes vom Tragen des demütigenden Judenabzeichens auch ausländische Gesandte und sogar der päpstliche Legat selbst ein, doch entschloß sich der Rat der Zehn, die Suspension höchstens für ein Jahr zu bewilligen, so daß Mantin alljährlich um die Vergünstigung von neuem nachsuchen mußte. Es ist allerdings anzunehmen, daß solche nichts weniger als ehrenvolle Ausnahmen auch für andere Juden, insbesondere für wohlhabende Kaufleute gemacht

---

[1]) Vor kurzem ist das Manuskript einer zeitgenössischen Chronik, der des Elias Kapsali, aufgefunden worden, in der er unter anderem seine persönlichen Erlebnisse in Padua und Venedig während dieser Kriegswirren zur Darstellung bringt. Vgl. Bibliographie, namentlich die Untersuchung von Porges.

[2]) Ein Jahrzehnt später bürgerte sich diese Bezeichnung auch schon in der hebräischen Sprache ein, wie dies aus den Aufzeichnungen des im Jahre 1524 nach Venedig gekommenen Rëubeni zu ersehen ist (Vgl. Neubauer, Chronicles II, 150).

wurden, wenn nicht auf Verfügung des Dogen oder des ihm zur Seite stehenden Rates, so auf die der leicht bestechlichen subalternen Obrigkeit. Wie hätten sonst die Juden von Venedig in Handel und Industrie, namentlich aber auf der venezianischen Börse, die auf dem damaligen Weltmarkte die gesamte Preisbildung entscheidend bestimmte, eine so hervorragende Rolle spielen können.

Um 1535 wurde für die Gemeinde von Venedig eine neue Verfassung ausgearbeitet. Die Gemeinde (università) zerfiel in drei Sondergruppen: die der „Levantiner" (in der die italienischen, griechischen und türkischen Juden zusammengeschlossen waren), der Aschkenasim und der Sephardim. In den siebengliedrigen Gemeinderat entsandten die Levantiner und Aschkenasim je drei Vertreter, während die Sephardim nur durch ein einziges Mitglied vertreten waren, woraus zu ersehen ist, daß diese infolge der für sie geltenden Einwanderungsbeschränkungen hinter den alteingesessenen sowie hinter den früher zugewanderten aschkenasischen Juden zahlenmäßig stark zurückgeblieben waren. Die autonome Gerichtsbarkeit der Gemeinde erstreckte sich zunächst sowohl auf zivil- wie auf strafrechtliche Sachen, späterhin wurde jedoch die Zuständigkeit des Rabbinergerichtes von der Regierung ausschließlich auf die Rechtsprechung in zivilrechtlichen Streitsachen beschränkt, und auch diese von der vorherigen Zustimmung der Prozeßparteien abhängig gemacht.

Der wohlgeordneten und sich immer mehr entfaltenden Gemeinde von Venedig erstand plötzlich eine schwere Sorge durch die erneute Verfolgung der in der sephardischen Gruppe reichlich vertretenen Marranen. Sich in völliger Sicherheit wähnend, streiften nämlich viele von ihnen die christliche Maske ab, besuchten in aller Öffentlichkeit die Synagoge und machten überhaupt aus ihrer Zugehörigkeit zum Judentum keinerlei Hehl. Dies war dem scheinheiligen Senat der Händlerrepublik zu viel. Er erneuerte am 8. Juli 1550 das alte Dekret vom Jahre 1497, das „den heimtückischen und gottlosen", die urechte Christenheit gleich einer Seuche gefährdenden Marranenstamm des Landes verwies. Das Dekret wurde in Venedig auf dem Markusplatz und in der Nähe der Börse auf dem Rialto sowie in allen Provinzstädten öffentlich zur Kenntnis gebracht. Den Ausgewiesenen wurde zur Abwicklung ihrer Geschäfte eine Frist von zwei Monaten gegeben, nach deren Ablauf die noch im Lande verbliebenen Marranen sowie alle ihnen Unterschlupf Gewährenden oder geschäftli-

chen Verkehr mit ihnen Pflegenden Vermögensentziehung und die Galeerenstrafe zu gewärtigen hatten, wobei denjenigen, die solche Verbrecher den Behörden anzeigten, ein Drittel des eingezogenen Vermögens als Lohn in Aussicht gestellt wurde.

Das Dekret versetzte ganz Venedig in heftige Aufregung. Die in dem venezianischen Levantehandel eine überaus wichtige Rolle spielenden Marranen waren nicht selten Teilhaber auch echt christlicher Handelsfirmen, welche durch den Abzug der „falschen Christen" an den Rand des Ruins gebracht worden wären. Dies bewog viele christliche Kaufleute, ohne Rücksicht auf die angedrohten schweren Strafen die der Ausweisung Verfallenen in ihren Häusern zu verbergen. So war es nur ihr eigenes Interesse, das die christliche Kaufmannschaft von Venedig dazu veranlaßte, sich beim Senat für die Verfolgten einzusetzen. In der den Senatoren überreichten Eingabe wurde darauf hingewiesen, daß viele Mitglieder des Kaufmannsstandes mit Marranen als Inhabern hochangesehener Handels- und Bankunternehmen durch geschäftliche Beziehungen aufs engste verknüpft seien. In den Händen der Marranen, so hieß es weiter, läge der gesamte Handel mit den aus Übersee eingeführten Kolonialwaren und so brächten sie dem Zollamt reichlichen Gewinn ein. Nur ihrer Vermittlung habe Venedig die Einfuhr von spanischen Woll- und Seidenstoffen sowie von Zucker, Pfeffer und anderen für ganz Italien unentbehrlichen Artikeln zu verdanken. Neben der Einfuhr befaßten sie sich auch mit der Warenausfuhr nach den verschiedensten Ländern und trügen dazu bei, der venezianischen Börse die Bedeutung einer Abrechnungsstelle für den gesamten europäischen Handel zu sichern. Dies alles binde die christlichen Kaufleute so eng an die jüdischen, daß deren Ausweisung dem ganzen Handelsstande von Venedig einen nicht wieder gutzumachenden Schlag versetzen würde. Wir zögen es vor — so schrieben die Bittsteller —, zusammen mit den Verbannten die Heimat zu verlassen, als uns wegen unserer Beziehungen zu den bewährten Handelskollegen der Gefahr der Vermögensentziehung und der Galeerensklaverei ausgesetzt zu wissen. Bisher sei es in Venedig nicht Brauch gewesen, bei Abschluß von Handelsgeschäften nach dem Glaubensbekenntnis zu fragen, und wie sollte man auch wissen, ob der fremdländische Marrane, mit dem man zu tun habe, ein aufrichtiger Christ oder im geheimen ein Jude sei? Sollte das Dekret Gesetzeskraft erlangen, so würden alle christ-

lichen Kaufleute Gefahr laufen, fortwährend bespitzelt und wegen Beziehungen zu einem von der Inquisition verfolgten Marranen den Behörden angezeigt zu werden. So verlangte denn die Kaufmannschaft zum Schluß die völlige Aufhebung des gemeingefährlichen Dekrets. Der Senat der Republik sah sich genötigt, der Forderung ernstlich Rechnung zu tragen, und willigte ein, das Dekret zunächst sechs Monate lang ruhen zu lassen, damit die Inquisition in Gemeinschaft mit den Zensoren Zeit habe, genau festzustellen, wer von den Einwohnern Venedigs in der Tat der Sekte der judaisierenden Marranen zuzuzählen sei (August 1550). Nach Ablauf dieser Frist stellte sich heraus, daß die Nachforschungen ziemlich ergebnislos verlaufen waren. Auf den verheißenen Lohn erpichte Denunzianten erstatteten zwar hin und wieder Anzeige, daß dieser oder jener in Venedig als Christ geltende Marrane sich außerhalb der Grenzen der Republik als Jude zu erkennen gegeben hätte, worauf man die Namen der Beschuldigten an der Börse bekannt zu geben pflegte und sie vors Gericht zitierte; der Gerichtshof stellte indessen in den meisten Fällen fest, daß die Anzeigen unbegründet seien, und setzte die angeklagten Marranen außer Verfolgung. Die Erfordernisse des praktischen Lebens verwandelten so das Dekret vom Jahre 1550, wie schon ehedem den ähnlich lautenden Erlaß vom Jahre 1497, in einen toten Buchstaben.

Die blühendste Gemeinde der venezianischen Republik, die von Padua, blieb von einer restlosen Einschließung in das Ghetto vorerst noch verschont. Zwar bewohnten die Juden hier im XVI. Jahrhundert, wie schon früher, ein besonderes Viertel, doch konnten sich die wohlhabenderen unter ihnen den Luxus leisten, auch in der vornehmsten Stadtgegend, mitten unter Christen ihren Wohnsitz zu nehmen. Der Stadtrat (consiglio) regte freilich immer wieder die Verweisung dieser Bevorzugten hinter die Mauern des Judenviertels an und begründete seine diesbezüglichen Anträge an den venezianischen Senat damit, daß das enge Zusammenleben von Juden und Christen zu „sündhafter Liebelei" verleiten könnte, sowie mit dem Hinweis auf die unerhörte Tatsache, daß die Kirchenprozessionen an jüdischen Häusern vorbeiziehen müßten (1543 und 1547). Diese judenfeindlichen Vorstellungen blieben indessen gänzlich erfolglos, so daß das damit verfolgte Ziel einer völligen Isolierung der jüdischen Be-

völkerung erst später, in der Epoche der katholischen Reaktion, erreicht werden konnte.

Vorbehaltlose Duldsamkeit brachten hingegen den Juden, ja sogar den Marranen die Herrscher von *Ferrara* aus dem herzoglichen Geschlechte d'Este entgegen, das sich schon im XV. Jahrhundert durch seine judenfreundliche Politik ausgezeichnet hatte (Band V, § 59). Die den Juden erwiesene Protektion kam ihnen allerdings teuer zu stehen. Im Jahre 1505 führten die jüdischen Bank- und Leihhausbesitzer (hebraei bancos foeneratios exercentes) von Ferrara, Modena und Reggio Klage darüber, daß die der gesamten Judenheit des Herzogtums auferlegte Steuerlast ausschließlich auf ihre Schultern abgewälzt werde, und suchten darum nach, daß auch die jüdischen Einwohner der anderen Städte zu den Steuerleistungen herangezogen würden. Herzog Alfons I. gab denn auch ihrer wohlbegründeten Bitte statt und befahl, die Steuerlasten auf alle im Herzogtum (sowohl in den drei genannten Städten wie auch in Carpi, Cento, Pieve usw.) wohnhaften Juden, welchem Berufe sie auch nachgehen mögen, gleichmäßig zu verteilen. Sein Nachfolger Ercole II. bestätigte im Jahre 1534 das einst den jüdischen Einwohnern verliehene Privileg, das sie von dem zugunsten der römischen Kurie zu entrichtenden Immobilienzehnten sowie von dem „türkischen" Zwanzigsten (oben, § 9) befreite.

Recht unsicher war zu Beginn der geschilderten Epoche die Lage der jüdischen Gemeinden in *Toscana*, insonderheit in der Hauptstadt Florenz, wo um jene Zeit Kämpfe zwischen Republikanern und Monarchisten ausgefochten wurden. Im Jahre 1494 riefen die Florentiner, nachdem sie mit französischer Hilfe ihren Herrscher Piero Medici vertrieben hatten, Florenz zur Republik aus. Zunächst führte hier der düstere Mönch und gewaltige Volkstribun Girolamo Savonarola das große Wort, der in seinen die Zuchtlosigkeit der Renaissancezeit und den Krämergeist der Florentiner bloßstellenden Strafreden auch gegen die jüdischen Bankiers wetterte. Zur Ausschaltung der in ihrem Privatinteresse wirkenden Kreditgeber wurden Lombarde der öffentlichen Hand ins Leben gerufen, und viele Juden sahen sich genötigt, Florenz zu verlassen. Im Jahre 1512 gelangte das Haus Medici wieder zur Macht und zugleich damit erblühte von neuem auch das jüdische Finanzgeschäft. 1527 kam es noch einmal zu einer republikanischen Umwälzung, die für die Juden

auch diesmal zu einer Gefahr auszuwachsen drohte. Erst seit dem Jahre 1530, als die Macht der Herzöge aus dem Hause Medici endgültig gesichert war, atmeten die jüdischen Gemeinden von Toscana freier auf. Der Herzog Cosimo I. verlieh den jüdischen Kaufleuten, die mit der Levante in regen Handelsbeziehungen standen, weitestgehende Vorrechte. In Florenz und Pisa erstanden angesehene jüdische Kaufhäuser, deren Besitzer, vornehmlich Sephardim, über weitreichende Verbindungen mit den Handelsfirmen der Türkei verfügten. Die Atempause dauerte etwa ein Vierteljahrhundert und sollte erst mit dem Anbruch des Zeitalters der katholischen Reaktion ein Ende nehmen (unten, § 15).

Eigenartig gestaltete sich die Lage der Juden in Süditalien oder im *Königreich Neapel.* Zur Zeit der Vertreibung der Juden aus Spanien wurde Neapel von Ferdinand I., einem Prinzen aus dem Aragonischen Hause, regiert. Da Neapel um jene Zeit, im Gegensatz zu Sizilien, noch nicht unter spanischer Oberhoheit stand, so blieben hier die Juden von dem verhängnisvollen Dekret des Jahres 1492 vorerst unberührt und konnten sogar einer Schar sephardischer Exulanten, die unter der Anführung des Isaak Abravanel als erste die Heimat verlassen hatten, Gastfreundschaft erweisen (Band V, § 56). Ferdinand von Neapel gewährte nämlich den Opfern Ferdinands des Katholischen bereitwilligst Zuflucht. Als unter den zermürbten Auswanderern eine Seuche ausgebrochen war und die christliche Bevölkerung von Neapel ihre Ausweisung verlangte, wies der menschenfreundliche König die Forderung rundweg zurück und befahl zugleich, in der Umgegend der Stadt für die Kranken ein Barackenlager zu errichten und sie mit ärztlicher Hilfe sowie mit Nahrungsmitteln zu versorgen. Der die staatsmännische Begabung des Abravanel schon von früher her schätzende Ferdinand I. betraute ihn nunmehr mit der Verwaltung der Staatsfinanzen, welches Amt der jüdische Minister nach dem bald erfolgten Tode des Königs auch unter dessen Sohne Alfons beibehielt. Der Staatsdienst sollte jedoch dem jüdischen Würdenträger wieder einmal zum Verhängnis werden: als der französische König Karl VIII., der von jeher Ansprüche auf die neapolitanische Krone erhoben hatte, im Jahre 1494 von Neapel endlich Besitz ergriff, mußte gleichzeitig mit dem König auch der von ihm begünstigte Abravanel das Land verlassen. Bei der Verheerung Neapels durch die französischen Eroberer ging

mit dem Vermögen des Abravanel auch sein teuerster Besitz, seine Bücher und Handschriften, zugrunde. Zunächst begleitete er Alfons nach Sizilien, übersiedelte dann nach der Insel Korfu, um sich schließlich in dem apulischen Städtchen Monopoli niederzulassen. Hier war ihm endlich eine Zeitlang Ruhe vergönnt: nach langjährigen Irrungen konnte er sich nun ganz der literarischen Tätigkeit widmen. Er führte vor allem den schon in Spanien in Angriff genommenen Bibelkommentar zu Ende (Band V, § 54) und schrieb außerdem eine Reihe von Abhandlungen zur Dogmenlehre des Judaismus, insbesondere eine Untersuchung über den messianischen Glaubensartikel (unten, § 11). Die letzten Jahre seines Lebens brachte Abravanel in Venedig zu, wohin er im Jahre 1503 gezogen war. Hier bot sich dem Greise von neuem Gelegenheit, als diplomatischer Vermittler zu wirken, und er war es, der sich bei dem Abschluß eines Handelsvertrages zwischen der venezianischen Republik und dem judenfeindlichen Portugal als Unterhändler hervortat. Als er im Jahre 1509 sein Leben in Venedig aushauchte, wurden seine Gebeine nach Padua überführt und dort zur letzten Ruhe bestattet.

Nach langwierigen Kämpfen zwischen den Franzosen und den Spaniern fiel das Königreich Neapel schließlich der spanischen Krone zu (1505), deren Träger noch immer der unheilvolle Ferdinand der Katholische war. Das Land wurde seitdem von spanischen Vizekönigen verwaltet, von denen der erste, der berühmte Feldherr Gonzalvo de Cordova, die Juden von Neapel vor der Ausweisung bewahrte. Als ihm nämlich Ferdinand der Katholische die Säuberung des Landes von den „Ungläubigen" ans Herz legte, wendete Gonzalvo ein, daß das Königreich eigentlich nur sehr wenig Juden beherberge und daß die Ausweisung dieser tüchtigen Handelsleute, die wohl nach Venedig ziehen würden, nur dieser Stadt zugute kommen, Neapel aber um seinen ganzen Seehandel bringen würde. Aus diesen Erwägungen heraus entschloß man sich, den Juden den Aufenthalt in Neapel bis auf Widerruf zu gestatten, ergriff jedoch zugleich, um auch den Anforderungen des Gewissens Genüge zu tun, gegen die dorthin aus Spanien und Portugal geflüchteten Marranen scharfe Repressivmaßnahmen. So setzte Ferdinand eigens zur Überführung dieser geheimen Anhänger des Judentums in der Stadt Benevent ein Inquisitionstribunal ein. Die liberale Gesinnung des Vizekönigs Gonzalvo ging hingegen so weit, daß er keinen Anstand nahm, sogar die

Dienste eines jüdischen Hausarztes in Anspruch zu nehmen. Es war dies der Sohn des Isaak Abravanel, *Jehuda Leon* (Leo Hebraeus), der Verfasser der berühmten, in platonischem Geiste gehaltenen und in italienischer Sprache geschriebenen „Dialoge über die Liebe" (unten, § 16). Nach dem Sturze seines Gönners (1507) hielt sich Leon Abravanel einige Zeit in Venedig bei seinem Vater, dann in Genua auf; er starb im Jahre 1535.

Sein jüngerer Bruder, *Samuel Abravanel*, erbte vom Vater dessen politische Begabung. Er hatte seinen Wohnsitz ebenfalls in Neapel aufgeschlagen und wirkte als Finanzagent des Vizekönigs Pedro de Toledo. Die zeitgenössischen Schriftsteller rühmen den Edelmut des Samuel und seine außerordentliche Freigebigkeit. Im gleichen Rufe stand auch seine Gattin, die umsichtige *Benvenida*, die mit Leonora, der Tochter des Vizekönigs, der späteren Gemahlin des Herzogs von Toscana, Cosimo II. Medici, durch engste Freundschaft verbunden war. Indessen reichte auch der große Einfluß des Hauses Abravanel nicht dazu aus, die neapolitanischen Juden vor dem Ränkespiel der spanischen Klerikalen zu sichern. Die Herrschaft über Neapel lag nämlich um jene Zeit in den Händen des spanischen Königs und deutschen Kaisers Karl V., der die Juden nur innerhalb der Grenzen seiner deutschen Besitztümer duldete. Als der eben zum römischen Kaiser gekrönte Karl im Jahre 1530 in Italien feierlichen Umzug hielt, überredete ihn die Geistlichkeit, die Juden von Neapel aus dem Grunde zu vertreiben, weil sie angeblich die Marranen zum Abfall von der Kirche verleiteten. So waren denn die Würfel gefallen. Die flehentlichen Bitten der ehrenwerten Benvenida Abravanel und ihrer jungen Freundin, der Prinzessin Leonora, hatten nur den einen Erfolg, daß Karl die Ausführung seines Vorhabens für kurze Zeit aussetzte. Im Januar 1533 erging jedoch der kaiserliche Befehl an den Vizekönig von Neapel, alle Juden binnen sechs Monaten aus seinem Regierungsbereiche auszuweisen. Zugleich wurde die Bestimmung getroffen, daß nach Ablauf dieser Frist den Christen das Recht zustehen sollte, die von ihnen festgenommenen Juden zu ihren Sklaven zu machen, wobei den ihre jüdischen Mitbürger ausliefernden Verrätern als Lohn ein fünfter Teil des eingezogenen Vermögens winkte. Die Frist war verstrichen und doch dachten die Juden nicht daran, das Land zu verlassen. Der dieser Verfolgungspolitik abholde Vizekönig Pedro sowie der Repräsentant der Judenheit, Samuel Abra-

vanel, ließen kein Mittel ungenützt, um die Ausführung der grausamen kaiserlichen Verfügung nach Möglichkeit hinauszuschieben. Sie machten Karl den Vorschlag, das Ausweisungsdekret zehn Jahre ruhen zu lassen und boten ihm dafür den recht ansehnlichen Betrag von zehntausend Golddukaten an. Der Kaiser, dem es gerade damals an Geldmitteln für die Ausrüstung einer Flotte gegen die Türken fehlte, willigte in den Vorschlag ein, und so erging im November 1535 ein Dekret, das den Juden für zehn Jahre das Wohnrecht und die Gewerbefreiheit im Königreich Neapel gewährleistete. Ehe jedoch die vereinbarte Frist abgelaufen war, beging Karl V. einen schnöden Vertragsbruch. Sein katholisches Gewissen ließ ihm keine Ruhe und er setzte es durch, daß die Juden schon nach fünf Jahren aus dem Lande und der Stadt, die sie bereits vor tausend Jahren vor dem Ansturm der Byzantiner verteidigt hatten (Band IV, § 3), restlos vertrieben wurden (1540). Die Verbannten wandten sich zum Teil nach der Türkei, zum Teil nach den päpstlichen Besitzungen in Italien. Unter den Auswanderern befand sich auch Samuel Abravanel. Wiewohl man ihm ausnahmsweise den Aufenthalt in Neapel auch weiterhin gestatten wollte, wies er das ihm von den Feinden seines Volkes eingeräumte Vorrecht mit Entschiedenheit zurück und zog nach Ferrara. Es sollten volle zwei Jahrhunderte vergehen, bis in Neapel von neuem eine jüdische Gemeinde erstand.

§ 11. Die messianische Gärung: Rëubeni und Molcho

Als gegen Ende des XV. Jahrhunderts die Leiden des Galuth ihren Höhepunkt erreichten und West wie Ost von unzähligen Wandererscharen überflutet wurden, erstand dem nationalen Geist in dem messianischen Traum ein Stärkungsmittel, an dem er sich zu kräftigen und von neuem emporzurichten vermochte. Die heimatlosen Sephardim, namentlich die Marranen, trugen die hohe Gesinnung des Märtyrertums und die leidenschaftliche Sehnsucht nach dem verheißenen Messias bis in den entlegensten Winkel der Diaspora. In allen Herzen brannte die Entrüstung gegen die feindlich gesinnte christliche Welt, auf aller Lippen brannte das Wort: Bald ist unsere Qual zu Ende, bald werden wir es nicht mehr nötig haben, um Gastfreundschaft und Nachsicht zu betteln, denn schon naht der Tag, da wir auf heimatlichem Boden als unabhängige Nation neu erstehen wer-

den! Den gepeinigten Brüdern galt aber das Wort des Trostes und der Mahnung: Nur nicht den Mut sinken lassen! Das verhaßte tausendjährige Joch — bald wird es gebrochen sein, und erfüllen werden sich die Weissagungen der Propheten. Was sind denn die bis jetzt erduldeten Leiden anderes als die „cheble moschiach", die Geburtswehen der messianischen Zeit! Aus der Sehnsucht eines ganzen Volkes geboren, rief der großartige Traum begeisterte Verkünder und beherzte Helden, Kämpfer und Märtyrer, aber auch tatendurstige Abenteurer auf den Plan.

Ein solch begeisterter Verkünder war vor allem das „Haupt der Verbannten" Isaak Abravanel, der seinen Lebensabend der Befestigung und Verankerung des messianischen Dogmas als des eigentlichen Kernpunktes des Judaismus widmete. Voll Empörung wies er die Ansicht mancher Theologen, wie etwa die des Joseph Albo, zurück, wonach diesem Dogma im jüdischen Glaubensbekenntnis nur nebensächliche Bedeutung zukomme. Seinem eigenen unerschütterlichen Glauben gab er in drei Abhandlungen Ausdruck, die die eindrucksvollen Titel führten: „Verkünder der Erlösung", „Quellen der Erlösung" und „Messianische Erlösung" („Maschmia jeschua", „Majane ha'jeschua" und „Jeschuath Meschicho") und auf seinen Wanderungen durch Süditalien zwischen 1496 und 1498 niedergeschrieben worden waren[1]). In dem siegreichen Vordringen der Türken, der Zerstörer des Byzantinischen Reiches, des östlichen Rom, erblickte er den Anfang vom Ende des westlichen Rom und der Weltherrschaft des christlichen „Edom" überhaupt, was, wie er glaubte, unmittelbar zur Auferstehung Zions, dieses biblischen Antagonisten Edoms, überleiten müßte. Auf Grund verschiedener Prophezeiungen, der apokalyptischen Berechnungen im Buche Daniel und der im Talmud und Midrasch verstreuten Andeutungen versuchte Isaak Abravanel sogar den Zeitpunkt der Ankunft des Messias genau vorauszubestimmen. Der Sturz Roms und der Triumph Israels sollte auf Grund dieser mystischen Aufstellungen um das Jahr 1531 erfolgen. Dieses Prognostikon ward von Abravanel bald nach der Einnahme von Neapel durch die Franzosen aufgestellt, als er in Mono-

[1]) Die Drucklegung dieser drei Abhandlungen, die im Jahre 1526 von Samuel Abravanel in Neapel besorgt wurde, stand zweifellos in Zusammenhang mit der um jene Zeit von Rëubeni und Molcho entfalteten messianischen Propaganda (s. unten).

poli, seiner „Zuflucht vor Verfolgung und Drangsal", ein zeitweiliges Asyl gefunden hatte. Der schon am Rande des Grabes stehende heldenhafte Wanderer suchte eben in dem Gedanken Trost, daß die Stunde der Erlösung für sein schwergeprüftes Volk nun bald schlagen werde. Ähnliche Voraussagungen machte um jene Zeit auch der römische Leibarzt Bonet de Lattes (oben, § 9), der auf Grund des Danielbuches und astrologischer Berechnungen die Erlösung auf einen noch früheren Zeitpunkt, auf das Jahr 1505, festsetzte.

Abravanel und Lattes sollten in der Tat gar bald Zeugen der ersten Anfänge der messianischen Bewegung werden, die ihnen jedoch kaum besonders zugesagt haben mochten. Im Jahre 1502 tauchte nämlich in Istrien und in dem Bereich von Venedig ein gewisser *Ascher Lemlin* (Lämmlein) auf, der sich für den berufenen Vorläufer des Messias ausgab und die baldige Ankunft des Erlösers verhieß. Der wohl aus Deutschland zugewanderte Kabbalist redete dem Volke ein, daß es schon nach Ablauf von sechs Monaten, wenn es nur gehörig Buße täte, den König-Erlöser an seiner Spitze sehen und der Wunder des Auszugs teilhaftig werden würde: die christlichen Kirchen würden allesamt in sich zusammenstürzen, das gepeinigte Volk aber aus den Ländern der Unterjochung in das Heilige Land ziehen. Es fanden sich nicht wenig Glaubensselige in Italien, Österreich und Deutschland, die, von den glühenden Predigten des Lemlin hingerissen, sich ganz dem Fasten und Beten hingaben, Buße taten und ihr Geld unter die Armen verteilten. Der Glaube an den unmittelbar, noch vor Ostern bevorstehenden Zug ins gelobte Land war so fest, daß ein westfälischer Rabbiner sogar den für das Mazzothbacken bestimmten Gemeindeofen zertrümmern ließ. An manchen Orten zweifelten auch die Christen nicht daran, daß Israel nun vor seiner Erlösung stehe. Als das halbe Jahr verstrichen war und die Hoffnungen sich als eitel erwiesen, waren viele dennoch des Glaubens, daß es „nur unsere Sünden sind, die den Messias aufgehalten haben", daß das Bußwerk eben noch nicht voll erfüllt sei.

Mit viel größerer Wucht und unter besonders dramatischen Begleitumständen sollte die messianische Gärung dieser Zeit zweiundzwanzig Jahre später zum Durchbruch kommen. Im Februar 1524 ging im Hafen von Venedig ein geheimnisvoller Wanderer ans Land. Er nannte sich *David Rëubeni,* gab sich für einen Sprößling des altisraelitischen, von den Assyrern in das Innere Asiens verdrängten

Stammes Rëuben (Ruben) aus und wußte die folgende wunderliche Geschichte zu erzählen. In der „Wüste Chabor" (Chaibar in Nordarabien) bestehe ein jüdisches Reich, dessen Bevölkerung sich aus den Abkömmlingen der alten transjordanischen Israelstämme zusammensetze; das Reich werde nun von einem König namens Joseph, einem Bruder des David, regiert, während er selbst Befehlshaber der dortigen jüdischen Heeresmacht sei. David versicherte, daß er nach Europa in einer hochpolitischen Mission gekommen sei, um derentwillen er unterwegs Recherchen über die Lage des jüdischen Volkes angestellt hätte. In Nubien, an den Ufern des Nils, hätte er die Nachfahren der anderen verschollenen Stämme Israels angetroffen. In dem vor kurzem von den Türken eroberten Palästina sei er als Muselman aufgetreten, um in die an der Stätte des Salomonischen Tempels erbaute Omarmoschee eindringen und dort sein Gebet zum Gotte Israels emporsenden zu können. Nunmehr sei er völlig davon überzeugt, daß man die Türken aus den den Christen und den Juden gleich heiligen Stätten verdrängen könne, weshalb er denn den römischen Papst und die europäischen Fürsten darum angehen wolle, dass sie die kriegerischen Israeliten im Reiche Chabor, die zum Kriege mit den Türken um den Besitz Palästinas bereit seien, mit Kriegsmaterial und namentlich mit Feuerwaffen versorgen. Der Bericht, den David über seine Sendung im Ghetto von Venedig vor den versammelten Gemeindevertretern erstattete, war in sehr unbestimmten Ausdrücken und in einer wenig verständlichen Mundart dargelegt: er wollte anscheinend vor seiner Audienz beim Papste von jeder näheren Mitteilung Abstand nehmen. Die rätselhafte Persönlichkeit, der Ankömmling aus dem hinter dem sagenhaften Strome Sambation gelegenen Zauberreiche, an das sich die Volksphantasie von jeher klammerte (Band III, § 72), machte auf alle einen tiefen Eindruck. Wiewohl von kleiner Statur und zartem Körperbau, trug der durch bräunliche Hautfarbe auffallende Rëubeni die stolze Haltung eines Kriegers zur Schau, pflegte hoch zu Roß zu reiten, hatte stets Waffen bei sich, war immer von einer Dienerschar umgeben und führte eine herrische Sprache, wobei er sich ausschließlich des Hebräischen bediente. In diesem Körper eines Asketen, der sich dem Fasten und Beten hingab, war die glühende Seele eines politischen Kämpfers lebendig. Und doch war es trotz schärfster Beobachtung unmöglich zu entscheiden, ob man einem Abenteurer

oder Schwärmer, einem Mystifikator oder einem Mystiker, wenn nicht gar einem Gemisch von beiden gegenüberstand.

Bald hielt Rëubeni seinen Einzug in Rom. Auf einem stolzen Schimmel, von seinem Dienertroß und einem Gefolge ortsansässiger Juden umgeben, näherte er sich dem Vatikan und wurde unverzüglich von dem berühmten Kardinal Egidio empfangen, der die hebräische Sprache beherrschte und mit manchen jüdischen Gelehrten in freundschaftlichem Verkehr stand. Durch die Vermittlung dieses Kardinals und seiner jüdischen Freunde gelang es David, bei dem Papst Clemens VII. eine Audienz zu erwirken. Der päpstliche Humanist hatte gerade um jene Zeit mit schweren Sorgen zu kämpfen: infolge der Reformation Luthers einerseits und der von dem deutschen Kaiser Karl V. in Italien getriebenen Raubpolitik andererseits sah sich der Papst gleichsam zwischen zwei Feuern. Politisch und moralisch gedemütigt, griff er nach jedem Strohhalm, der ihm die Hebung seines schwindenden Ansehens zu verheißen schien. So mochte ihm denn in einer Zeit, da die christliche Welt von einem Kreuzzug gegen die Türken träumte, der Gedanke der Eroberung des Heiligen Landes mit Hilfe der mit europäischen Feuerwaffen ausgerüsteten arabischen Juden besonders verlockend erscheinen. Darauf ist wohl der freundliche Empfang zurückzuführen, der dem Gesandten des mythischen Israelitenreiches von dem Papste zuteil ward. Die Audienz führte zu dem Ergebnis, daß Clemens VII. dem Fremdling ein Empfehlungsschreiben an den portugiesischen König mitzugeben versprach, das David die Ausführung seines Planes, den Transport von Waffen auf portugiesischen Schiffen ermöglichen sollte. Der venezianische Gesandte in Rom machte seiner Regierung von dieser Audienz unverzüglich Mitteilung (13. März 1524).

Der von David Rëubeni bei der päpstlichen Regierung erzielte Erfolg erweckte unter den römischen Juden das allergrößte Interesse für seine wunderliche Mission, die der angebliche Gesandte seinen Stammesgenossen freilich in einem ganz anderen Lichte als dem Papste darstellte: gab er doch vor, daß er das Heilige Land nicht für die Christen, sondern ausschließlich für die Juden zu befreien gedenke. Die Mitglieder des Gemeindevorstandes (fattori) betreuten den vornehmen Gast wie auch sein Gefolge aufs sorgsamste und waren ihm bei der Anknüpfung von Beziehungen zu den christlichen Behörden in jeder Weise behilflich. Das Gemeindehaupt selbst,

Daniel de Pisa, dessen Gemeindereformprojekt von Clemens VII. erst kürzlich sanktioniert worden war (oben, § 9), erklärte sich bereit, dem „jüdischen Gesandten" bei den Unterhandlungen mit dem Papste als Dolmetscher zur Seite zu stehen. Zugleich bildete sich jedoch in der römischen Gemeinde eine Partei von Gegnern des David, die in ihm einen Hochstapler witterten und aus ihrem Argwohn auch vor einflußreichen Christen kein Hehl machten. In der von David hinterlassenen Schilderung seiner Abenteuer brandmarkt er sie zwar als Denunzianten, gesteht aber zugleich ein, daß unter ihnen hochgebildete Ärzte und Gelehrte vertreten waren. Ungeachtet all dieser Entlarvungsversuche seiner Gegner erhielt Rëubeni, nachdem er sich ein Jahr in Rom aufgehalten hatte, von dem Papste Empfehlungsschreiben an den König von Portugal sowie an den des christlichen Teiles von Abessinien, jener zwei Länder, die in dauerndem Verkehr mit Arabien standen. In dem Schreiben an den portugiesischen König bat diesen das Haupt der Kirche, nach Prüfung der Vollmachten des David „mit den arabischen Juden zwecks Verbreitung der christlichen Religion in Unterhandlungen zu treten", und legte auch dem Gebieter von Abessinien eindringlichst ans Herz, „falls es sich der Sache der Christenheit dienlich erweisen sollte", dem jüdischen Gesandten seinen Beistand leihen zu wollen. So meisterhaft beherrschte David Rëubeni die Kunst, den Statthalter Petri hinters Licht zu führen. Doch sollte gerade die Doppelzüngigkeit seiner Politik ihm schließlich zum Verhängnis werden.

Im Jahre 1525 traf Rëubeni in Portugal ein und ließ sich beim König Juan III. einführen. Der Plan, gemeinsam mit dem kriegerischen arabischen Stamme gegen den Türkensultan Suleiman eine Kriegsaktion zu unternehmen, fand auch bei dem portugiesischen König Anklang, und er gab das Versprechen, seine Flotte und Waffenmaterial zu diesem Zwecke zur Verfügung zu stellen. So hielt sich Rëubeni in Erwartung der versprochenen Hilfe als der bevollmächtigte Gesandte des jüdischen Reiches unbehelligt in einem Lande auf, das seine jüdischen Einwohner ohne Erbarmen vertrieben hatte und die zurückgebliebenen Marranen nach wie vor aufs grausamste verfolgte. Gerade um diese Zeit trat die portugiesische Geistlichkeit an den König mit der Forderung heran, nach spanischem Vorbild gegen die Marranen das Rüstzeug der Inquisition in Anwendung zu bringen. Schon war der König bereit, mit päpstlichem Segen das

„heilige Tribunal" in Funktion treten zu lassen, als plötzlich David Rëubeni eintraf. Die Unterhandlungen mit dem jüdischen Gesandten ließen es dem König tunlich erscheinen, die geplante Vernichtung der geheimen Juden für eine Zeit aufzuschieben. Mittlerweile versetzte die Kunde von der Mission des Rëubeni die portugiesischen Marranen in größte Erregung. Den von Verfolgungen schwer heimgesuchten und durch die drohenden Scheiterhaufen der Inquisition terrorisierten Marranen schien der geheimnisvolle Sendbote aus dem Morgenlande ein vom Himmel selbst gesandter Erlöser zu sein (unten, § 44). Die Gnade, die Rëubeni bei dem Papste und dann bei dem portugiesischen König gefunden hatte, beflügelte ihre Hoffnungen, wenn nicht auf die völlige Wiederherstellung Palästinas, so doch zumindest auf die Erleichterung des jüdischen Loses in der Diaspora. Viele von ihnen sprachen in Lissabon und an anderen Orten bei Rëubeni vor, küßten ihm die Hände und erwiesen ihm königliche Ehren; der Gesandte selbst ließ jedoch in seinem Verkehr mit den Marranen größte Vorsicht walten, in der Furcht, der Verführung der „Neuchristen" verdächtigt zu werden und so des Vertrauens des Hofes verlustig zu gehen. Die Zurückhaltung und die Verschlossenheit des Rëubeni trugen indessen nur dazu bei, die Begeisterung für seine Mission noch mehr zu entfachen, und ließen seine Persönlichkeit in einem mystischen Glorienschein erstrahlen. In diesem Augenblick trat aus dem bis in seine letzten Tiefen aufgewühlten Marranentum ein exaltierter Jüngling hervor, der seinem ganzen Wesen nach gleichsam dazu geschaffen war, der Urheber einer mächtigen messianischen Bewegung zu werden.

Der jugendliche Schwärmer Diego Pires (geb. um 1500), der seiner ausgezeichneten Bildung die Stellung eines Schriftführers des Lissaboner Gerichtshofes verdankte, war von der Erscheinung des Gesandten aus dem Morgenlande dermaßen bezaubert, daß er den kühnen Entschluß faßte, Hand in Hand mit ihm für die Verbreitung des messianischen Gedankens zu wirken. Er bezeugte seinen Glaubenseifer zuallererst dadurch, daß er sich „dem Bunde Abrahams anschloß", indem er mit eigener Hand die Beschneidung an sich vollzog und sich den hebräischen Namen *Salomo Molcho* beilegte. Durch den bei der Operation erlittenen Blutverlust äußerst erschöpft und von fieberhafter Erregung erfüllt, erschien er bei Rëubeni, machte ihm von seinem „Anschluß" Mitteilung und setzte ihm

seine messianischen Pläne auseinander; der mißtrauische Gesandte fand jedoch für Molcho ob dessen die ganze Sache gefährdenden Leichtsinns nur Worte des Tadels und gab ihm den Rat, unverzüglich nach der Türkei auszuwandern. Der Ratschlag des vorsichtigen Politikers erschien Molcho als ein Wink von oben. Voller Träume und „wunderbarer Visionen" zog er nach dem Morgenlande.

Im Jahre 1527 taucht Molcho mit dem Wanderstabe in der Hand in der europäischen Türkei auf. In Saloniki tritt er mit dem Kabbalisten und Asketen Joseph Taitazak in Verkehr, der ihn in die Geheimnisse der Kabbala einführt; in Adrianopel soll er auch die Bekanntschaft des Joseph Karo, des künftigen Verfassers des „Schulchan Aruch", gemacht haben. Etwas später wandte sich Molcho nach Palästina, um dort die Hochburg der Mystiker, Safed, aufzusuchen. Hier schrieb er eine Reihe von Predigten über die messianische Hoffnung nieder, die 1529 von seinen Freunden in Saloniki unter dem Titel „Sefer ha'mefaor" in Buchform herausgegeben wurden. Auf seinen Wanderungen im Morgenlande erreichte ihn die Nachricht von der schweren Demütigung Roms: am Tage des Offenbarungsfestes, am Schabuothtage (6. Mai 1527), waren in die Stadt die deutsch-spanischen Truppen des Kaisers Karl V. eingebrochen, um die Metropole der Christenheit ein halbes Jahr lang zu verheeren und das Kirchenhaupt Clemens VII. selbst wie ein gehetztes Wild in sein befestigtes Schloß zu treiben. Molcho glaubte in diesem Ereignis ein göttliches Zeichen erblicken zu können: jenen Sturz des mit Edom gleichbedeutenden Rom, der die baldigste Ankunft des judäischen Messias ankündigte. Edoms Untergang war ihm das Vorspiel zum Aufstieg Judäas, und so wandte sich denn der von der Messiasidee besessene Mystiker schleunigst nach Italien, um „der Zeiten Ende" aus nächster Nähe mitzuerleben und an dem kommenden Umsturz selbst mitzuwirken.

Gegen Ende des Jahres 1529 landete Salomo Molcho in dem Hafen von Ancona, einer Stadt, die von den flüchtigen portugiesischen Marranen nachspürenden Inquisitionsspitzeln geradezu wimmelte. Der Ankömmling aus der Türkei, dem Zufluchtsort der zu ihrem angestammten Glauben zurückkehrenden Marranen, lenkte bald die Aufmerksamkeit der Häscher auf sich und sie zeigten ihn dem Ortsbischof an, der ihn festnehmen ließ. Nach kurzer Haft wurde Molcho jedoch wieder auf freien Fuß gesetzt und konnte über

Pesaro nach Rom weiterziehen. Hier erreichte seine Exaltation ihren Gipfelpunkt. Um der bekannten Volkssage vom leidenden, im Tore Roms mitten unter den Siechen seiner Stunde harrenden Messias greifbare Gestalt zu verleihen, hockte er dreißig Tage lang unter den bettelnden Krüppeln an der dem päpstlichen Schlosse gegenüberliegenden Tiberbrücke und brachte die ganze Zeit mit Fasten und Beten zu. Hierbei tönten dem in Verzückung geratenen Schwärmer in Bibelversen redende Stimmen entgegen: „Und Seïr (ein anderer Name für Edom oder die christliche Welt) wird das Erbe seiner Widersacher werden . . . Israel wird sich in Macht offenbaren . . . Mein ist die Rache, mein die Vergeltung . . .", und wunderbare Visionen bedrängten seinen Geist. Über diese Visionen haben sich authentische Berichte in den prophetischen Sendschreiben erhalten, die Molcho an seine Freunde nach Saloniki zu schicken pflegte. Hier ein charakteristischer Auszug daraus: „Im zwölften Monat Adar des Jahres 5290 (März 1530) wurde ich um Mitternacht vom Schlafe übermannt. Und siehe! der Greis, den ich schon früher in meinen Visionen geschaut, erschien von neuem vor mir. Und er sprach zu mir: Mein Sohn, ich will dir offenbaren, wie es den Völkern ergehen wird, unter denen du lebst. Folge mir zu den Trümmerstätten Jerusalems . . . Und er hob mich empor und setzte mich zwischen zwei sich im Heiligen Lande erhebenden Bergen nieder, zwischen Zion und Jerusalem auf der einen, Safed und Damaskus auf der anderen Seite . . . Und ein auf dem Bergesgipfel stehender, in ein weißes Gewand gehüllter Mann reichte mir ein Buch, in dem aufgezeichnet steht das Zukunftslos jenes Volkes (des römischen)" . . . Die ausführliche Wiedergabe der Vision klingt in die Prophezeiung aus, daß nach der Zerstörung Roms durch eine Überschwemmung und nach einem verheerenden Erdbeben in Portugal „der heilige Geist herniederkommen wird auf den König-Messias, um ihn zum Herrscher über das ruhmreiche Volk zu machen". Seine messianischen Hoffnungen brachte Molcho auch in Predigten zum Ausdruck, die er mehrere Sabbate hintereinander in der großen römischen Synagoge hielt. Bald erfuhr er jedoch, daß er in Rom vor der Inquisition nicht sicher sei und zog sich für eine Zeitlang nach Venedig zurück.

Hier traf Molcho erneut mit David Rëubeni zusammen (1530). Dieser war unterdessen des Vertrauens der portugiesischen Regie-

rung, die ihn geheimer Beziehungen zu den Marranen und namentlich der „Verführung" des Salomo Molcho bezichtigte, verlustig gegangen und aus Portugal ausgewiesen worden. Vor seiner Abreise vertröstete er die trauernden Marranen darauf, daß er bald an sie einen Ruf aus dem befreiten Jerusalem ergehen lassen werde. Unterwegs trieb der Sturm das Schiff, das David an Bord hatte, an die Küste Spaniens, so daß er kaum mit heiler Haut den Klauen der spanischen Inquisition zu entschlüpfen vermochte. Nach längerem Verweilen in den päpstlichen Besitztümern in Südfrankreich (Avignon, Carpentras) gelangte David Rëubeni schließlich wieder nach Venedig. Nunmehr war es der damals mit der Pforte auf gespanntem Fuße stehende venezianische Senat, den Rëubeni für den von ihm geplanten Kriegszug gegen die Türkei zu gewinnen versuchte. Um Ansehen und Würde eines diplomatischen Bevollmächtigten zu wahren, nahm er seinen Wohnsitz nicht im Ghetto, sondern im Inneren der Stadt und zeigte sich in der Öffentlichkeit in prachtvollem Aufzug, von einer ehrerbietigen Dienerschaft umgeben. Während er der Regierung der Republik in aller Form die Mitteilung machte, daß er eine Reise zu Karl V. unternehmen wolle, dem er, wie er sagte, „etwas sehr Wichtiges und für den Kaiser überaus Vorteilhaftes" mitzuteilen habe, gab er zugleich den Ghettobewohnern die Zusicherung, daß die in Aussicht genommenen Unterhandlungen allein der Befreiung Israels gelten würden. Der venezianischen Signoria war seine Doppelzüngigkeit nicht entgangen, und sie entschloß sich, den geheimnisvollen Sendboten auf die Probe zu stellen. Zu diesem Zwecke schickte sie den berühmten Reisenden Ramusio, einen vorzüglichen Kenner der orientalischen Sprachen, zu ihm. In den Erklärungen, die David diesem nun gab, war keine Rede mehr von dem mythischen Israelitenreiche oder von der ihm angeblich zuteil gewordenen politischen Mission, vielmehr erklärte er in aller Offenheit, daß er sich dazu berufen fühle, sein Volk in das Heilige Land zu führen, und daß er nach Europa eigens zur Verkündung dieser frohen Botschaft gekommen sei. Zugleich rühmte er sich seiner erfolgreichen Experimente auf dem Felde der Magie und behauptete, die Türken mit Hilfe der Schwarzkunst überwinden zu können. Aus der ganzen Unterredung erhielt Ramusio den Eindruck, daß er es mit einem arabischen oder äthiopischen Hochstapler zu tun habe, und erstattete der venezianischen Regierung in diesem Sinne Bericht. Hierauf

bedeutete man David, daß er sich schleunigst aus Venedig fortscheren möge. So verschwindet er eine Zeitlang gänzlich von der Oberfläche, während Salomo Molcho von neuem in den Vordergrund tritt.

Im Herbst 1530 kam es in Rom zu einer Überschwemmung, wie sie dort nach reichlichen Regengüssen häufig vorkam, und im Januar des folgenden Jahres wurde Portugal von einem Erdbeben heimgesucht, das in diesem Lande gleichfalls nichts Außergewöhnliches bedeutete. Beide Ereignisse schienen jedoch Salomo Molcho die Wahrheit seiner Weissagungen zu bestätigen und beflügelten seinen Unternehmungsgeist. Als er nach der Überschwemmung in Rom eintraf, glaubte er sich in seiner messianischen Propaganda keinerlei Zurückhaltung mehr auferlegen zu müssen. In der dort herrschenden Atmosphäre des Aberglaubens fiel es ihm auch wirklich nicht schwer, vorübergehend Erfolge zu erzielen. Nicht nur vielen Juden, sondern auch manchen Christen galt er als gottbegnadeter Hellseher. Selbst der Papst Clemens VII. brachte dem ehemaligen Marranen eine fast mystische Ehrfurcht entgegen, empfing ihn in seinem Schlosse und unterhielt sich stundenlang mit ihm, allerdings wohl kaum über den „Untergang Edoms". Wer kann sagen, ob der gedemütigte Papst sich von der sprühenden Beredsamkeit des Molcho bezaubern ließ oder ob er vielleicht den Schwärmer zum Werkzeug eigener Pläne zu machen gedachte — jedenfalls ging die päpstliche Sorge um Molcho so weit, daß er ihn mit einem gegen alle Anschläge der Inquisition sichernden Schutzbrief versah[1]).

Freilich fand Molcho, wie schon früher Rëubeni, in Rom nicht nur begeisterte Anhänger und Gönner, sondern auch ausgesprochene Gegner: viele römische Juden befürchteten nämlich, daß seine Propaganda über die jüdische Gemeinde sowie die nach Italien geflüchteten Marranen schwerstes Unheil heraufbeschwören könnte. Zu dieser Gegenpartei gehörte vor allem der bereits erwähnte venezianische Arzt Jakob Mantin, der mit Molcho auch in einen rein persönlichen

1) Diese wie manche andere von Molcho in einem Sendschreiben an seine Freunde von Saloniki in phantastischer Form wiedergegebene Tatsache (vgl. „Dibre ha'jamim" von Joseph ha'Kohen, s. a. 1532) findet ihre Bestätigung in dem im Jahre 1531 von dem portugiesischen Gesandten in Rom an seinen König erstatteten Bericht (S. das Werk von Herculano über die Geschichte der portugiesischen Inquisition, in dem der jüdische Mystiker mit dem von ihm abgelegten christlichen Namen Diego Pires genannt wird).

Konflikt geraten war. Um der ihm verhaßten messianischen Propaganda ein Ziel zu setzen, scheute sich Mantin nicht, zu dem probaten Mittel der Denunziation zu greifen. Er erschien bei dem portugiesischen Gesandten in Rom und sprach zu ihm: „Wie könnt Ihr nur die Ehre Eures Königs so gering schätzen? Ist doch dieser Mann (Molcho), der beim Papste ein- und ausgeht, ein entlaufener, zum Judentum übergetretener Diener Eures Herrn". Der Gesandte erwiderte jedoch, daß Spitzeldienste nicht zu seinen Amtsobliegenheiten gehörten. Da wandte sich nun Mantin unmittelbar an die Mitglieder des Inquisitionstribunals und schaffte Zeugen zur Bekräftigung seiner Angaben herbei. Molcho wurde vor das Tribunal zitiert, doch mußten ihn die Richter, nachdem er ihnen den päpstlichen Schutzbrief vorgezeigt hatte, wieder ziehen lassen. Zwar legten hierauf die gereizten Inquisitoren gegen die vom Papste dem „Ketzer" gegenüber geübte Nachsicht ausdrücklich Verwahrung ein; Clemens VII. bat sie indessen, Molcho vorerst nicht weiter zu behelligen. Mittlerweile verschaffte sich der rührige Denunziant neues Belastungsmaterial: er legte den Richtern eine lateinische Übersetzung des von Molcho nach der Türkei gesandten Schreibens vor, in dem all seine italienischen Erlebnisse sowie die ihm zuteil gewordenen „Offenbarungen" über den Untergang Edoms wiedergegeben waren. Nunmehr unterlag es keinem Zweifel, daß der Verfasser dem Katholizismus feindlich gegenüberstand und zugleich mit dem Triumph Israels den Zusammenbruch Roms ankündigte, so daß ihn sogar der päpstliche Schutz vor dem Todesurteil nicht zu bewahren vermochte. Allein auch diesmal gelang es Molcho, dank dem Beistand Clemens' VII. noch im letzten Augenblick dem Verderben zu entrinnen: er rettete sich durch Flucht und zog sich zunächst nach Bologna und sodann nach Deutschland zurück (1531).

Bald versetzten Molcho und Reubeni die Welt von neuem durch einen kühnen Streich in Staunen. Im Jahre 1532 begaben sie sich zusammen nach Regensburg (Ratisbona), wo um jene Zeit im Beisein des Kaisers Karl V. die deutschen Reichsstände versammelt waren. Nach dem Zeugnis des Josselmann Rosheim, des bekannten jüdischen Sachwalters beim kaiserlichen Hofe, soll Molcho beabsichtigt haben, dem Kaiser zu erklären, daß „er alle Juden zu einem Kriegszug gegen die Türken aufzurufen gedenke". Es wird vermutet, Molcho hätte sich dazu erboten, auch die spanischen und portu-

giesischen Marranen für diese Sache zu gewinnen. Der bedächtige Josselmann, der sich gerade damals in Regensburg aufhielt und dem die Sinnesart Karls V. nur zu gut bekannt war, versuchte nun, Molcho mit allen Mitteln von seinem gefährlichen Vorhaben zurückzuhalten. Wie konnte indessen der überschwängliche Träumer dem Rate eines nüchternen Hofjuden sein Ohr leihen? Zwar bleibt es unbekannt, wie die Unterredung zwischen dem frommen Kaiser und dem ehemaligen Marranen verlaufen ist, doch war das Ende überaus traurig. Karl V. befahl Molcho und Rëubeni festzunehmen und nach Italien zu schaffen, wohin er selbst bald zu reisen gedachte. Beide Glaubensapostel wurden der schon längst nach ihnen fahndenden Inquisition ausgeliefert, und Molcho ward nun in Mantua (nach anderen Quellen in Bologna) wegen seines Abfalls vom Christentum und seiner politischen Wühlereien zum zweiten Male zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt[1]). Unmittelbar vor der Urteilsvollstreckung wurde dem Verurteilten, falls er Buße tun wollte, im Namen des Kaisers volle Straffreiheit in Aussicht gestellt; Molcho erwiderte jedoch den Inquisitoren: „Ich bereue nur das eine, daß ich mich in meiner Jugend zu eurem Glauben bekannte; nun könnt ihr mit mir machen, was ihr wollet". So wurde denn Molcho vor einer riesigen Zuschauermenge dem Tode preisgegeben. David Rëubeni aber wurde nach Spanien gebracht und in den Kerker geworfen, wo er einige Jahre später sein Ende fand. Die in mysteriöses Dunkel gehüllte Persönlichkeit des Rëubeni sollte indessen aus dem Andenken des Volkes bald verschwinden, während der gleichsam von einem Heiligenschein umstrahlte Molcho zum Helden poetischer Sagen geworden ist. Auch nach seinem Tode glaubten viele in Italien, daß er unversehrt dem Feuer entronnen sei und daß er sich der Welt dereinst als der Messias selbst offenbaren werde. Einer der Kabbalisten jener Zeit (Joseph de Arli) weissagte, daß der Märtyrertod des Molcho bald gesühnt sein werde, daß nämlich die römische

[1]) Daß die Verurteilung in der Tat nicht nur aus religiösen, sondern auch aus politischen Motiven erfolgte, ist aus einer aus dem XVI. Jahrhundert stammenden Notiz des deutschen Orientalisten Widmannstadt zu ersehen: „Salomo Molcho — heißt es da —, der sich für den Messias der Juden ausgab, ward in Mantua von dem weitblickenden Karl V. aus Furcht vor einer jüdischen Erhebung verbrannt (propter seditionis hebraicae metum)". Das Vorhaben, Truppen für einen Feldzug gegen die Türken anzuwerben, mußte ihn ebenso wie Rëubeni nur zu leicht in den Verdacht der planmäßigen Vorbereitung eines jüdischen Aufstandes bringen (s. Graetz, Geschichte IX, Note 5).

Kirche mitsamt dem päpstlichen Throne und der verruchten Inquisition unter den Hammerschlägen Martin Luthers unweigerlich einstürzen müsse.

So tragisch gestaltete sich das Ende dieser eigenartigen „zionistischen" Bewegung des XVI. Jahrhunderts, einer Bewegung, in der mit messianisch-mystischen Stimmungen politische Aspirationen, mit schwärmerischem Sehnen kühle Berechnung und diplomatische Winkelzüge verwoben waren. Auf den kurzen Augenblick flimmernder Hoffnung folgte die lange Nacht grenzenloser Verzweiflung, auf den durch künstliche Reizmittel erzwungenen Aufschwung schwerster Zusammenbruch. Die Leiden des Galuth wurden aber immer brennender, immer unerträglicher . . . Die katholische Reaktion war im Anmarsch.

§ 12. Die katholische Reaktion und die Schreckensherrschaft des Papstes Paul IV.

In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts sollten die italienischen Juden, denen das Schicksal im Mittelalter mehr oder weniger gnädig gewesen war, nun gleichfalls das gerüttelt volle Maß der Märtyrerleiden auskosten. Durch die raschen Fortschritte der Reformation in Harnisch gebracht, breitete die katholische Reaktion ihre schwarzen Flügel über ein Land aus, auf dem noch der letzte Abglanz der Epoche des Humanismus ruhte. Das seiner geistigen Herrschaft über einen bedeutenden Teil Europas verlustig gegangene Papsttum spannt nunmehr seine ganze Kraft an, um wenigstens die noch in seiner Obhut stehenden Überreste der betreuten Herde vor der hereinbrechenden Sintflut zu retten. Der neu entstandene Jesuitenorden gewinnt für die katholische Reaktion dieser Zeit dieselbe Bedeutung, wie sie im XIII. Jahrhundert für die streitbare Kirche der Dominikanerorden besessen hatte. Die Mitglieder der „Gesellschaft Jesu" erfinden die raffiniertesten Mittel zur Bekämpfung der Gedanken- und Gewissensfreiheit und reißen den mächtigsten Hebel der Kultur an sich: die Erziehung der Jugend. Die erbitterte päpstliche Gewalt führt in den von ihr beherrschten italienischen Landesteilen zur Unschädlichmachung „der ketzerischen Verruchtheit" (contra haereticam pravitatem) die sogenannte „Generalinquisition" ein. Das im Jahre 1542 in Rom in Funktion getretene oberste Inquisitionstribunal (das berühmte „Sanctum officium") setzt der ge-

samten Kirchenjustiz die Krone auf. Gegen das wirksamste Ausdrucksmittel des menschlichen Geistes, die Buchdruckerkunst, wird die päpstliche Zensur ins Treffen geführt, ein teuflisches Instrument zur Vernichtung des Buches, zur Marterung des freien Gedankens („Index librorum prohibitorum": „Register der verbotenen Bücher"). So wird der Boden für die brudermörderischen Religionskriege vorbereitet, die Europa ein Jahrhundert lang nicht zur Ruhe kommen lassen sollten. Das Tridentinische Konzil (1545—1563) erteilte all diesen Kriegsrüstungen Roms seine vorbehaltlose Sanktion, und bald bekamen Nahe und Ferne, der seine besonderen Wege gehende Christ, der Dissident, wie der bei seinem „Unglauben" beharrende Jude den Ingrimm der Kirche in gleicher Weise zu spüren.

Das Zeitalter der liberal gesinnten Päpste der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts erreicht mit dem Tode Pauls III. seinen Abschluß. Sein Nachfolger Julius III. (1550—1555) steht bereits im Zeichen der sich Bahn brechenden Reaktion. Zwar vertraut er seinen heiligen Leib noch der Fürsorge jüdischer Ärzte an und läßt die in Ancona und auf anderen päpstlichen Besitzungen wohnhaften spanischen und portugiesischen Marranen unbehelligt, doch geht es über seine Kraft, dem vereinten Ansturm des Tridentinischen Konzils, des Jesuitenordens und der Inquisition Widerstand zu leisten. Unter ihm beginnen die Mitglieder des römischen Inquisitionstribunals, des „Sanctum officium", ihre Aufmerksamkeit in immer steigendem Maße den durch die Buchdruckerpresse verbreiteten „schädlichen Büchern" zuzuwenden. Um diese Zeit war aber Italien gerade das Hauptzentrum der jüdischen Buchdruckerkunst: aus den Druckereien von Mantua, Ferrara und namentlich aus denen von Venedig gingen hebräische Bücher in Tausenden von Exemplaren hervor. Bereits in den zwanziger Jahren des XVI. Jahrhunderts brachte der berühmte christliche Druckereibesitzer Daniel Bomberg in Venedig eine vollständige Ausgabe des mit rabbinischen Kommentaren versehenen Textes des babylonischen und des jerusalemischen Talmud heraus. Dies bereitete den Inquisitoren schon längst größten Kummer. Wie drei Jahrhunderte früher in Spanien und Frankreich, fanden sich nun auch hier unter den getauften Juden niederträchtige Denunzianten, die auf der Verleumdung der ehemaligen Glaubensgenossen ihr eigenes Glück aufzubauen versuchten. Es

waren dies die drei Renegaten Chananel di Foligno, Joseph Moro und Salomo Romano, die dem Papste Julius III. eine Denkschrift überreichten, in der sie von neuem die mittelalterliche Beschuldigung auffrischten, daß der Talmud von dem Christentum feindlichen Aussprüchen strotze. Der Papst ernannte hierauf eine aus Kardinälen bestehende Kommission zur Nachprüfung der hebräischen Bücher. Die Zensoren wußten freilich in diesen Büchern, dem treffenden Ausdrucke eines zeitgenössischen christlichen Humanisten zufolge, nicht besser Bescheid, als etwa „ein Blinder in Farben", doch standen ihnen die drei Renegaten als hilfsbereite Interpreten stets zur Verfügung. Alle in den jüdischen Häusern sowie in den Synagogen Roms vorgefundenen Talmudexemplare wurden beschlagnahmt, und bald wurde die Feststellung gemacht, daß darin nicht allein Christus und sein Evangelium, sondern auch das Gesetz Mosis „gelästert" werde. So gab denn das Inquisitionstribunal den Befehl, alle bei den Juden eingezogenen Bücher den Flammen preiszugeben. Am 9. September 1553 fand auf dem Platze Campo di Fiore (der späteren Richtstätte des Giordano Bruno) ein von feierlichen Zeremonien begleitetes Autodafé statt. Hunderte von „schädlichen Büchern" gingen in Rauch auf. Der Festtag des Rosch ha'schana, an dem das scheußliche Urteil vollstreckt wurde, verwandelte sich für die römischen Juden in einen Tag tiefster Trauer. Am 12. September erließ die Generalinquisition mit dem Kardinal Pietro Caraffa (dem späteren Papst Paul IV.) an der Spitze ein Dekret, in dem im Namen des Papstes Julius III.[1]) der gesamten weltlichen und geistlichen Obrigkeit Italiens der Befehl erteilt ward, die Traktate des babylonischen wie palästinensischen Talmud allerorten zu beschlagnahmen und zu verbrennen. Die Juden mußten bei Strafe der Vermögensentziehung die gefährlichen Bücher binnen drei Tagen den Inquisitionsbeamten ausliefern, wobei für die Anzeige der sich dem Befehl Widersetzenden den Denunzianten reichlicher Lohn verheißen wurde. Bald loderten in vielen italienischen Städten: in Bologna, Ferrara, Mantua, Venedig und im Herzogtum Mailand Scheiterhaufen empor, auf denen die hebräischen Bücher massenweise in den Flammen aufgingen. Hierbei machten die Schergen der päpstlichen Inquisition häufig keinen Unterschied zwi-

[1]) Es liegt aller Grund zu der Annahme vor, daß der eigentliche Urheber des Dekrets nicht er, sondern der darin als erster der „Generalinquisitoren" genannte Pietro Caraffa war.

schen Talmudtraktaten und anderen Werken des jüdischen Schrifttums, und so wurden von den Vandalen der Kirche zuweilen ganze Bibliotheken wahllos der Vernichtung preisgegeben.

Das hereingebrochene Unheil veranlaßte die Rabbiner verschiedener italienischer Gemeinden, zwecks Beschlußfassung über die gegen den Ansturm der Kirche zu ergreifenden Schutzmaßnahmen in Ferrara eine Versammlung abzuhalten (Juli 1554). Es wurde die Bestimmung getroffen, daß fortan kein neues Buch ohne Genehmigung dreier Rabbiner oder anderer Gemeindevertreter in Druck gegeben werden dürfe; die mit Unterschriften versehene Approbation (Haskama) sollte jeweils an der Spitze des betreffenden Buches mitabgedruckt werden. So bürgerte sich in der jüdischen Literatur eine eigene Zensur ein, vorerst freilich nur als Schutzmaßnahme gegen die Zensur der Kirche, um jedoch später auch im innerjüdischen Leben als Kampfmittel gegen die Gedankenfreiheit mißbraucht zu werden. Daneben wurde in Ferrara eine Reihe anderer Verfügungen getroffen, die alle die Befestigung der inneren Gemeindeorganisation, dieser sichersten Schutzwehr gegen den äußeren Druck, zu ihrem Ziele hatten. Gegen Ende seines Lebens legte Julius III. den jüdischen Gemeinden eine neue schwere Last auf: jede Synagoge mußte alljährlich zehn Dukaten für den Unterhalt des unter Paul III. begründeten „Katechumenenhauses" (oben, § 9) beisteuern (Bulle vom 31. August 1554). Die Steuer wurde ausnahmslos allen hundertundfünfzehn im Bereiche des Kirchenstaates bestehenden Synagogen auferlegt. Die materielle Belastung bedeutete in diesem Falle zugleich auch eine moralische Bedrückung: wurde doch die Synagoge dadurch gezwungen, für Fahnenflüchtige zu sorgen, die später ihre Waffe nicht selten gegen sie selbst zu richten pflegten.

Im Jahre 1555 bestieg den Thron Petri ein Mann, der am besten mit dem Dichterwort charakterisiert werden kann: „C'était Satan, régnant au nom de Jésus Christ"[1]). Es war dies der schon erwähnte Kardinal Pietro Caraffa, der nach seiner Wahl zum römischen Papste den Pontifikalnamen *Paul IV.* annahm. Stifter des Mönchsordens der Theatiner und Führer der extremen Reaktionäre, war dieser wutschnaubende Fanatiker schon unter Julius III. wegen seines blinden Judenhasses berüchtigt. Im Vollbesitze der päpstlichen Macht-

[1]) „Der im Namen Jesu Christi regierende Satan" — ein Wort von Victor Hugo, gemünzt auf den spanischen König Philipp II. („Legendes des Siècles").

mittel, ließ der ehemalige Großinquisitor die katholische Reaktion zu einer Schreckensherrschaft ausarten, die sogar bei frommen Katholiken Widerwillen erweckte. Gleichwie Innocenz III. durch die völlige Isolierung und Degradierung des „verstoßenen Stammes" seinerzeit die jüdischen Lebensverhältnisse für das ganze späte Mittelalter grundlegend bestimmte, gingen auf Paul IV. die auf den gleichen Grundlagen beruhenden Lebensformen des Ghetto der Neuzeit zurück. Bald nach Übernahme der Regierungsgewalt veröffentlichte er eine Bulle (vom 12. Juli 1555, nach den Anfangsworten „Cum nimis absurdum" benannt), deren für den Stil solcher Urkunden so bezeichnende Einleitung den folgenden Wortlaut hat: „Da es völlig absurd und unzulässig erscheint, daß die von Gott um ihrer Schuld willen zu ewiger Sklaverei verdammten Juden sich unserer christlichen Liebe und Duldsamkeit erfreuen, um uns unsere Gnade in schnöder Undankbarkeit mit Beleidigungen zu vergelten und, statt sich demütig zu ducken, sich an die Macht heranzudrängen, angesichts dessen ferner, daß diese uns zur Kenntnis gebrachte Frechheit in Rom und an anderen im Herrschaftsbereiche der heiligen römischen Kirche gelegenen Orten so weit geht, daß sich die Juden mitten unter den Christen und sogar in unmittelbarer Nähe der Kirchen ohne jegliches Abzeichen zu zeigen wagen, sich in den vornehmsten Stadtgegenden einmieten, Immobilien erwerben, christliche Ammen und sonstige Dienerschaft in ihrem Haushalte anstellen und auf noch manch andere Weise die christliche Ehre mit Füßen treten, sehen wir uns genötigt, die folgenden Maßnahmen zu ergreifen...". Hierauf folgen fünfzehn Bestimmungen, durch die der päpstliche Inquisitor die schmachvollsten Kanons des Mittelalters, mit mancherlei Ergänzungen versehen, zu neuem Leben erstehen ließ. Die Bulle Pauls IV. schrieb den Juden in Rom und in den anderen Städten des Kirchenstaates vor allem vor, in besonderen, von den christlichen Vierteln durch eine Umzäunung getrennten Straßen zu wohnen; aber auch hier durften sie Häuser und Grundstücke nicht käuflich erwerben, sondern nur in Pacht nehmen und waren zugleich verpflichtet, die bis dahin in ihrem Besitz befindlichen Immobilien an Christen zu verkaufen. In jeder Stadt durften sie nur eine einzige Synagoge besitzen, während alle übrigen zerstört werden sollten. Die Männer hatten einen gelben Hut zu tragen, die Frauen eine gelbe Haube oder ein gelbes Kopftuch. Daneben wurde den Juden aufs strengste unter-

sagt, christliche Dienstboten zu beschäftigen, mit Christen Tisch- und Spielgenossenschaft zu pflegen, mit ihnen gemeinsam zu baden sowie die christlichen Feiertage durch öffentliche Arbeitsverrichtung zu entweihen. Verboten wurde ihnen auch jeder Handel mit Lebensmitteln und mit neuen Kleidungsstücken, so daß sie sich als Händler auf das Trödelgeschäft beschränken mußten. Den Inhabern der Kreditkassen wurde es zur Pflicht gemacht, sich in der Buchführung zur Erleichterung der Kontrolle der italienischen Sprache zu bedienen. Jüdischen Ärzten war es untersagt, Christen in Behandlung zu nehmen. Ferner durfte sich ein Jude von einem Christen nicht mit „Herr" anreden lassen. All diese harten Vorschriften, um deren Befolgung man sich im Mittelalter gerade in Rom am wenigsten gekümmert hatte und die sogar von den Päpsten selbst häufig mißachtet worden waren, wurden jetzt bindendes Recht, dessen Verletzung die schwersten Strafen nach sich zog.

Schon zwei Wochen nach der Veröffentlichung der Bulle sah man die Juden überall in Rom mit der vorschriftsmäßigen gelben Kopfbedeckung. Als einer der römischen Juden zu bemerken wagte, daß die Vorschrift nur zwecks Gelderpressung erlassen worden sei, wurde er öffentlich der Prügelstrafe unterzogen. Daß der Papst die Sache in der Tat durchaus ernst meinte, ist aus dem abschlägigen Bescheid zu ersehen, den er der römischen Gemeinde erteilte, als sie ihm für die Aufhebung des Kainszeichens den hohen Betrag von 40 000 Skudi anbot. Der unbestechliche Papst war aber auch Vernunftgründen nicht minder unzugänglich: ein gelehrter Jude (David Ascoli), der ein Buch unter dem Titel „Apologia Hebraeorum" veröffentlichte, in dem er die ganze Zweckwidrigkeit der jüdischen Sondertracht sowie der anderen Bestimmungen der päpstlichen Bulle vor Augen führte, wurde ob seiner Kühnheit in den Kerker geworfen, während das Buch den Flammen preisgegeben ward. Mit der allergrößten Strenge wurde das „Grundgesetz" durchgeführt: die Einschließung der Juden in das vorgeschriebene Sonderviertel. Wiewohl die große Masse der unbemittelten römischen Juden, wie erwähnt (oben, § 9), auch sonst schon in dem am niederen Tiberufer gelegenen Stadtteil ansässig war, waren die wenigen unter ihnen, die in den besseren Stadtgegenden, mitten unter den Christen ihren Wohnsitz hatten, der Kirche ein unverwindbares Ärgernis. Nunmehr wurden auch sie in die ungesunde, feuchte, alljährlich von Überschwemmungen

heimgesuchte Gegend jenseits des Tiber verwiesen. Der Tag der Übersiedlung der römischen Juden in das *Ghetto* (26. Juli 1555) fiel, wie schon manch anderes trauriges Ereignis der jüdischen Geschichte, durch ein merkwürdiges Zusammentreffen, auf den nationalen Fasttag des 9. Ab, und so ward er in Wahrheit ein Tag der Tränen und des Wehklagens. In den engen Raum einer einzigen Straße und einiger Quergassen wurde eine nicht weniger als zweitausend Menschen zählende Gemeinde eingezwängt. Zwei Monate später war das neue Ghetto bereits von einer mit zwei Toren versehenen Mauer umgeben, und die Juden selbst waren es, die die Mittel für die ihnen zugedachte Einkerkerung aufbringen mußten. Überdies waren sie genötigt, ihre Häuser und Grundstücke in den ihnen verwehrten Stadtteilen in aller Eile (binnen sechs Monaten) an Christen abzustoßen, so daß die Käufer, die Notlage der Eigentümer ausnützend, kaum ein Fünftel des Wertes zu erlegen brauchten. Es gab auch solche, die ihre Häuser nur zum Scheine verkauften, doch setzten sie hierbei ihre Freiheit und ihr gesamtes Vermögen aufs Spiel. Alle Synagogen mit Ausnahme zweier in Rom und je einer in den anderen Städten wurden geschlossen oder zerstört. Dies hinderte Paul IV. nicht, die von seinem Vorgänger den Synagogen auferlegte Abgabe zugunsten des „Katechumenenhauses" nach wie vor auch von den nicht mehr bestehenden Synagogen zu erheben. Damit hatte die Verhöhnung ihren Gipfelpunkt erreicht: der Henker trieb mit dem wehrlosen Opfer auch noch grausamen Spott.

Bald begnügte sich jedoch Paul IV. nicht mehr mit der Bedrükkung und Verhöhnung der Juden, sondern schritt zu ihrer Ausrottung. Der Eifer des Inquisitors fand ein geeignetes Objekt in den in Italien lebenden Marranen. Ihr Hauptasyl war nämlich hier der seit Beginn des XVI. Jahrhunderts zum Herrschaftsbereiche des Kirchenstaates gehörende Hafenplatz *Ancona*, wo sich die portugiesischen Flüchtlinge, dank der Nachsicht der Päpste, mehr oder weniger offen zu ihrem Judentum bekennen konnten. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern glaubte nun Paul IV., daß der römische Hohepriester den „Ketzern" gegenüber keine geringere Strenge walten lassen dürfe, als die mit seinem Segen wirkenden spanischen und portugiesischen Inquisitoren. So gab er denn der Inquisition den geheimen Befehl, alle Marranen von Ancona, deren es mehrere Hunderte gab, zu verhaften. Viele von ihnen, die von dem ihnen zugedachten Lose recht-

zeitig Kenntnis erhielten, verließen schleunigst Ancona und brachten sich in Pesaro, Ferrara und in anderen Städten in Sicherheit (zu den nach Pesaro Geflüchteten gehörte auch der berühmte Gelehrte und Arzt Amatus Lusitanus). Die Zurückgebliebenen, etwa hundert an der Zahl, wurden ergriffen und verschwanden in den Verließen der Inquisition. Der Religionseifer des Papstes stieß jedoch zunächst auf ein großes Hindernis, da sich unter den verhafteten portugiesischen Flüchtlingen auch solche befanden, die inzwischen die türkische Staatsangehörigkeit erworben hatten und geschäftshalber nach Ancona gekommen waren. Als die Nachricht von ihrer Verhaftung nach Konstantinopel gedrungen war, beeilte sich der jüdische Diplomat Joseph Nassi und seine Schwiegermutter Gracia Mendes, die früher selbst Marranen gewesen waren, den Sultan Suleiman um Schutz und Hilfe anzugehen. Dieser zögerte in der Tat nicht, gegen die rechtswidrige Verhaftung der türkischen Kaufleute beim Papste Verwahrung einzulegen und drang auf ihre unverzügliche Freilassung, wobei er im Weigerungsfalle mit Vergeltungsmaßnahmen gegen die in der Türkei sich aufhaltenden Katholiken drohte. So sah sich denn Paul IV. gezwungen, dem Wunsche des von ganz Europa gefürchteten Monarchen nachzukommen und die unter türkischem Schutze stehenden Marranen wieder freizugeben. Mit um so größerer Wut fiel er über jene Häftlinge her, die völlig schutzlos waren. Des Abfalls von der Kirche überführt, wurden sie von dem Inquisitionstribunal zum Flammentode verurteilt. Retten konnte sie nur noch öffentliche Buße und reumütige Rückkehr in den Schoß der Kirche. Etwa sechzig von den Verurteilten (einer anderen Notiz zufolge achtunddreißig) entschlossen sich, die Maske des Christentums von neuem vorzubinden, und wurden nach Malta verschickt, wo sie unter strenge Kontrolle gestellt werden sollten. Unterwegs gelang es ihnen jedoch zu entfliehen und nach der Türkei zu entkommen, jenem Reiche, dem die Wohltaten der christlichen Inquisition erspart geblieben sind. Die übrigen vierundzwanzig Marranen fanden den Mut, für ihren Glauben mit dem Leben einzustehen. Sie zogen es vor, wie ein Zeitgenosse sich ausdrückt, „eher ihren Leib den Flammen als ihre Seele dem Wasser (der Taufe) preiszugeben" und erlitten im Mai (Siwan) 1556 in Ancona den Märtyrertod.

Die Nachricht von dieser Greueltat rief allenthalben Trauer und Empörung hervor. Eine Schar von aus Ancona nach Pesaro geflüch-

teten Marranen faßte den Plan, an der päpstlichen Stadt für das in ihren Mauern geschehene Verbrechen Rache zu üben. Die kleine, zum Herzogtum Urbino gehörende Stadt Pesaro ging nämlich schon längst darauf aus, den Levantehandel des benachbarten Ancona wenigstens zum Teil an sich zu reißen. Dies war jedoch ziemlich aussichtslos, solange die Marranen und Juden sich in Ancona sicher fühlten und von dort aus weitausgedehnte Handelsbeziehungen mit ihren Stammesgenossen in der Türkei unterhielten. Daher ließ sich auch der Herzog von Urbino bei der Aufnahme der vor der Inquisition geflüchteten Marranen nicht zuletzt von der Hoffnung leiten, daß die handelstüchtigen Flüchtlinge dazu beitragen würden, die Kauffahrteischiffe Ancona abspenstig zu machen, um sie nach Pesaro zu dirigieren. Zunächst schienen seine Hoffnungen auch tatsächlich in Erfüllung gehen zu wollen. Die Opfer des Fanatismus Pauls IV., die in Pesaro aufgenommenen Marranen, begannen dafür Stimmung zu machen, daß der päpstliche Hafen in Verruf erklärt werde. Sie wandten sich an die jüdischen Gemeinden der Türkei mit einem Sendschreiben, in dem sie den schaurigen Tod der Märtyrer von Ancona schilderten und die Glaubensgenossen um der nationalen Solidarität willen dazu aufriefen, das Wespennest der Inquisition zu zerstören und fortan keine Waren mehr in Ancona löschen zu lassen. Der Aufruf fand bei den Sephardim von Saloniki ohne weiteres Anklang und sie schlossen sich unverzüglich der Ächtung an. Die Rabbiner proklamierten in den Synagogen den Bannfluch gegen jeden, der für seine nach Italien gehenden Waren statt Pesaro Ancona als Umladeplatz benützen würde. Die Unterbindung des Handelsverkehrs zwischen Saloniki, diesem Brennpunkt der Levante-Industrie, und Ancona war hier bald in empfindlichster Weise zu spüren. Der Senat und Stadtrat von Ancona erklärten dem Papste, daß die jüdische Boykottbewegung die Stadt mit dem völligen Ruin bedrohe. Paul IV. mußte sich überzeugen, daß sich auch die Juden für die ihnen zugefügte Unbill zuweilen recht wirksam zu rächen vermögen. Die neue Einsicht hätte ihn vielleicht dazu bewogen, seinem Despotismus Zügel anzulegen, wenn nur die Juden in der Verfolgung ihres Zieles Einmütigkeit und Zähigkeit an den Tag gelegt hätten. Unglücklicherweise kam es indessen bald in ihrer eigenen Mitte zu einem Zwiespalt. Die jüdische Gemeinde von Ancona erblickte in der Agitation der Marranen von Pesaro sowohl für sich als auch für die anderen im

Kirchenstaate bestehenden Gemeinden eine schwere Gefahr, da sie befürchtete, daß der aufgebrachte Papst seine jüdischen Untertanen ohne viel Federlesens aus seinem Herrschaftsbereiche ganz vertreiben werde. So wandte sich denn die Gemeinde von Ancona an die türkischen Schwestergemeinden mit der inständigen Bitte, die Acht rückgängig zu machen. Wiewohl die jüdischen Politiker von Konstantinopel aus dem Kreise des Joseph Nassi und der Gracia Mendes das kühne Unternehmen der Vorkämpfer von Pesaro nach wie vor unterstützten, war der Feldzug eigentlich schon verloren. Viele Kaufleute aus Saloniki und anderen Hafenplätzen ließen ihre Waren von neuem nach Ancona befördern, während Pesaro nur von vereinzelten Kauffahrteischiffen angelaufen wurde. Der italienische Herzog, der sich in seinen Hoffnungen getäuscht sah, gelangte nunmehr zu der Überzeugung, daß der Unwille des Papstes ein viel zu hoher Preis für die wenig einbringenden Marranen sei, und so mußten diese nach zweijährigem Aufenthalt zur Freude der heiligen Inquisition Pesaro und das ganze Gebiet des Herzogtums Urbino räumen (1558).

Auf das letzte Lebensjahr Pauls IV. fällt der grelle Widerschein der von ihm für den Talmud neu errichteten Scheiterhaufen. Der unter Julius III. einsetzende Feldzug gegen das „gemeingefährliche Buch" führte schließlich zur Auflösung aller im Kirchenstaate bestehenden Talmudschulen. So verschob sich denn der Schwerpunkt des jüdischen akademischen Lebens in Italien nach Cremona, das zum Besitzstand des unter spanischer Herrschaft stehenden Mailänder Herzogtums gehörte. Cremona wurde zum Sammeldepot der talmudischen Bücher und zur Zufluchtstätte für die Talmudgelehrten; neben der neuerstandenen Jeschiba begann hier auch eine hebräische Druckerei ihre Tätigkeit. Als nun der Generalinquisitor, der Kardinal Ghislieri (der nachmalige Papst Pius V.), davon Kunde erhielt, bewog er den spanischen Statthalter von Mailand, die „antichristlichen" Talmudbücher mitsamt den Talmudkommentaren der Vernichtung preiszugeben. Den Juden von Cremona wurden etwa zehntausend Bände weggenommen und mitten in der Stadt auf einem Scheiterhaufen verbrannt (1559). Zur selben Zeit, da die päpstliche Zensur den Talmud mit Stumpf und Stiel auszurotten suchte, ließ sie das Kabbalaschrifttum völlig unbehelligt und gab gerade damals ihre Genehmigung zur Drucklegung des „Sohar", der gleichzeitig in zwei

Ausgaben, in Mantua und Cremona, erschien (1558—1559). Die katholischen Theologen scheinen eben den Angaben der jüdischen Renegaten Glauben geschenkt zu haben, die da zu betonen pflegten, daß im „Sohar" Anspielungen auf das Dreifaltigkeitsdogma enthalten seien und daß darin überhaupt dem Christentum verwandte Tendenzen vorherrschten.

Der im August 1559 erfolgte Tod Pauls IV. bedeutete ein freudiges Ereignis nicht nur für die Juden, sondern auch für viele unter der Gewaltherrschaft des Papstes und seiner Inquisition stöhnende Christen. Die Nachricht von dem herannahenden Tode des Kirchenhauptes verbreitete sich in Rom wie ein Lauffeuer; das Volk stürzte zu den berüchtigten Inquisitionszwingern, erstürmte sie und befreite die darin schmachtenden Gefangenen, unter denen es auch nicht wenig christliche Ketzer gab. Hierauf wurde eine „von dem Senat und dem römischen Volke" in der Stadt aufgestellte Bildsäule des Papstes umgestürzt und zertrümmert. Es wird erzählt, daß ein dabei anwesender Jude unter allgemeinem Gelächter seinen gelben Hut auf den Kopf der Marmorstatue gestülpt hätte, wofür er später zusammen mit anderen Rädelsführern den Tod am Galgen fand.

§ 13. Die Juden im Kirchenstaat bis um die Mitte des XVII. Jahrhunderts

Der Nachfolger Pauls IV., Pius IV. (1559—1565), ließ bei der Handhabung der judenfeindlichen Maßnahmen seines Vorgängers eine gewisse Milde walten. In seinen Dekreten betonte das neue Kirchenhaupt, daß die Juden „infolge zweckwidriger Durchführung der Befehle des verschiedenen Papstes" allzu schwerer Bedrängnis und unzulässigem Spott und Hohn ausgesetzt worden seien, weshalb er denn die folgenden Verfügungen treffe: die gelbe Kopfbedeckung brauche von den Juden nur an Orten getragen zu werden, wo sie sich länger als einen Tag aufhielten, wohingegen sie auf der Reise und bei nur vorübergehender Rast den Judenhut ablegen dürften; soweit sich das ihnen in Rom zugewiesene Ghetto („ghectus") als zu eng erweisen sollte, sei es gestattet, seine Grenzen zu erweitern; auch außerhalb des Ghetto, freilich nur in nächster Nähe ihres Wohnsitzes, dürften die Juden Läden und Werkstätten besitzen, wo sie vom Morgen bis zur Abenddämmerung ihrem Tagewerk nachgehen könnten. Außerdem

wurden manche Beschränkungen auf dem Gebiete des Handels aufgehoben: die Juden durften von neuem mit Getreide, Wein, Öl, Obst und anderen Nahrungsmitteln Handel treiben sowie unbehindert in geschäftliche Beziehungen zu Christen treten, nur das Verbot, christliche Dienstboten zu beschäftigen, blieb nach wie vor in Kraft. Schließlich wurde allen denjenigen, die sich einen Verstoß gegen die Bestimmungen der folgenschweren Bulle Pauls IV. hatten zuschulden kommen lassen, uneingeschränkte Straffreiheit zuerkannt. Die römischen Juden versäumten nicht, von den ihnen bewilligten Erleichterungen weitestgehenden Gebrauch zu machen. Die Händler beeilten sich, ihre Läden jenseits der Ghettomauern zu eröffnen, um bald bis zu den vornehmsten, an den Korso stoßenden Straßen vorzudringen. Die Lockerung der antijüdischen Beschränkungen sollte zugleich auch den verbotenen Büchern zugute kommen. Als eine Abordnung der italienischen Gemeinden bei dem Tridentinischen Konzil, das gerade damals einen „Index der verbotenen Bücher" zusammenstellte, dahin vorstellig wurde, daß die Talmudausgaben nicht wahllos auf die schwarze Liste gesetzt werden sollten und die Entscheidung über die jüdischen Bücher in jedem Falle der päpstlichen Kurie vorbehalten bleibe, wurde der Bitte ohne weiteres stattgegeben. Daraufhin gab Pius IV. von neuem die Genehmigung zur Drucklegung des Talmud, allerdings mit der Bedingung, daß alle darin vorkommenden antichristlichen Stellen fortblieben und auch der Titel selbst, die bei den guten Christen so verrufene Bezeichnung „Talmud", beseitigt werde (1564). So begann man denn seitdem den Talmud unter dem Titel „Gemara" oder „Schischa Sedarim" („Sechs Ordnungen", abgekürzt: „Schas") zu verlegen. Die Zensoren, zum überwiegenden Teil getaufte Juden, gaben ihrerseits schärfstens darauf acht, daß alle „anstößigen" Stellen, die als Anspielungen auf Christentum und die christlichen Völker hätten gedeutet werden können, aus dem Texte ausgeschaltet würden.

Indessen war die den Juden vergönnte Atempause nur von kurzer Dauer. Im Jahre 1566 folgte Pius IV. auf dem päpstlichen Throne Pius V. (gest. 1572), der ehemalige Generalinquisitor Ghislieri, dem die Juden nicht weniger als die Hugenotten verhaßt waren. Durch ein besonderes Dekret wurde in Rom und allen anderen italienischen Städten zur öffentlichen Kenntnis gebracht, daß die Verfügungen Pius IV. ungültig seien und daß von nun ab die Bulle „Cum nimis

absurdum" wieder in vollem Umfange in Kraft trete. Die Juden wurden gezwungen, alle von ihnen außerhalb der Ghettomauern erworbenen Häuser und Grundstücke zu verkaufen, da ihnen sonst die Enteignung zugunsten des „Katechumenenhauses" drohte. Der Verkehr zwischen Juden und Christen wurde äußerst erschwert, wobei jüdische Katechumenen und Täuflinge das Ghetto ohne besondere Genehmigung nicht einmal betreten durften. Jeder Verstoß gegen die Vorschriften der verhängnisvollen Bulle zog Geldbuße, Vermögensentziehung, Einkerkerung und sogar Galeerenstrafe nach sich. Die Tyrannei des päpstlichen Inquisitors wurde so unerträglich, daß viele Juden dem Kirchenstaat den Rücken wandten und in anderen italienischen Landgebieten Zuflucht suchten. Manche wanderten nach der europäischen Türkei und noch weiter nach Palästina aus. Um diese Zeit verbreitete sich nämlich die Kunde davon, daß Joseph Nassi an den Wiederaufbau des galiläischen Tiberias gegangen sei und jüdische Handwerker sowie Tagelöhner dorthin berufe (oben, § 4). Als sich diese Nachricht zu dem Gerücht verdichtete, der jüdische Staatsmann lasse bereits in Venedig und Ancona Schiffe zur Beförderung der Auswanderer ausrüsten, faßte die gesamte Gemeinde im Städtchen Core in der Campagna den Beschluß, mit Kind und Kegel nach Palästina überzusiedeln. Um Näheres über die bevorstehende Reise in Erfahrung zu bringen, sandte die Gemeinde Vertreter in die beiden Hafenstädte und gab ihnen ein für die damalige Stimmung überaus charakteristisches Schreiben mit. In beredten Worten schilderte darin die Gemeinde, wie die von Pius V. neubestätigte Bulle Pauls IV. den Juden zum Verhängnis geworden sei, sie durch das Verbot von Geschäftsbeziehungen mit Christen an den Bettelstab gebracht und der grenzenlosen Willkür der Behörden Tür und Tor geöffnet habe. So seien denn viele in der Campagna am Rande der Verzweiflung und träten mitsamt ihren Familien zum Christentum über; „wir aber — so heißt es weiter in dem Schreiben — haben beschlossen, unsere Seele aus dem Fallstrick des Verrates zu retten. Wir wollen lieber in den Bauernhütten unseres Heiligen Landes hausen, als mitten unter den Abtrünnigen weilen[1])". Der Sied-

[1]) Im hebräischen Originaltext ist diesem sehnsüchtigen Wunsch durch ein geistreiches Wortspiel Ausdruck verliehen: „Nalina Ca'kefarim . . . we'lo Cekofrim".

lungsplan sollte jedoch, wie erwähnt, scheitern, und die Gehetzten und Bedrückten sahen sich erneut um ihre Hoffnung gebracht.

Die durch die Judenverfolgungen erreichte Vermehrung der von der Kirche betreuten Herde bewog Pius V., sich das spanische Experiment zum Vorbild zu nehmen und den Versuch zu machen, durch Verschärfung des Terrors die Masse der Wankelmütigen mit einem Schlage der Kirche in die Arme zu treiben. So kam er auf den Gedanken, die gesamte Judenheit des Kirchenstaates des Landes zu verweisen. Der Hinweis einiger geistlicher Würdenträger darauf, daß das römische Ghetto als Sinnbild jüdischer Verstoßenheit unbedingt erhalten bleiben müsse, sowie die Vorstellungen der christlichen Notabeln von Ancona über den nach dem Abzug der Juden unvermeidlichen Verfall des der Stadt so förderlichen Levantehandels nötigten indessen den Papst, für diese zwei Städte eine Ausnahme zu bewilligen: für Rom dem Himmel, für Ancona dem Mammon zuliebe. Am 26. Februar 1569 erging eine Bulle („Hebraeorum gens sola"), die die Juden der Gotteslästerung, der Unzucht, der Zauberei sowie ähnlicher schwerer Sünden beschuldigte und die Weisung gab, sie aus allen Städten des Kirchenstaates, mit Ausnahme von Rom und Ancona, zu vertreiben. Im Mai setzte die Auswanderung ein, und bald war Bologna nebst den anderen dem Papste untertanen Städten der Romagna und Campagna von den Juden gesäubert. Die Mehrzahl der Verbannten ließ sich in Ferrara, Mantua, Pesaro und in den Gebieten von Toscana und Mailand nieder, es gab aber auch solche weltliche Herrscher, die auf die Forderung ihres geistlichen Oberhauptes hin den Heimatlosen das Asylrecht verweigerten, so daß sie weiter nach der Türkei ziehen mußten. Doch sollte dieser klassische Judenhasser auf dem Stuhle Petri die von ihm verfügte Ausweisung nur um drei Jahre überleben.

Sein Nachfolger Gregor XIII. (1572—1585) glaubte bei der Bedrückung der Juden auf das Mittel des Terrors verzichten zu können, und so konnte der Chronist sein Pontifikat als eine Zeit „der Ruhe und des Friedens" kennzeichnen. Obzwar er das Ausweisungsdekret seines Vorgängers nicht ausdrücklich widerrief, scheint er doch der Rückkehr vieler Verbannten in ihre alten Heimstätten keine Hindernisse in den Weg gelegt zu haben. Auch legte er den Juden keine besonderen Beschränkungen in ihrer Handelstätigkeit auf und pflegte die Insassen des römischen Ghettos gegen die Ausschreitungen der

Menge getreulich in Schutz zu nehmen. Als in den Ostertagen des Jahres 1573 die in Rom anläßlich des Krieges gegen den Sultan Selim II. versammelten Truppen mit Ausschreitungen begannen und ein Soldatenhaufe das Ghetto zu erstürmen versuchte, so daß die Juden ihn nur durch bewaffneten Widerstand zurückzudrängen vermochten, gab der Papst den Befehl, die Mordgesellen aus der Stadt zu entfernen und fortan keinerlei Zusammenrottungen in der Nähe des Judenviertels zu dulden. Soweit jedoch das Interesse der Kirche irgendwie in Frage kam, legte Gregor XIII. nicht geringeren Eifer als seine Vorgänger an den Tag. So wurde mit besonderer Energie die von der Zensur betriebene „Säuberung" („expurgatio") der jüdischen Bücher weitergeführt: auch die schon früher verlegten Bücher mußten der Zensur vorgelegt werden, die alle darin vorkommenden antichristlichen Wendungen aufs sorgfältigste ausmerzte. Die Säuberungsarbeit war in die Hände katholischer Priester gelegt, die von einem dem Inquisitionstribunal angehörenden Kardinal beaufsichtigt wurden. Am meisten ließ sich aber der Papst die Judenmission angelegen sein. An jedem Sabbatnachmittag wurden in einer der römischen Kirchen Missionspredigten gehalten, denen Juden in vorgeschriebener Anzahl beiwohnen mußten. Mit besonderem Ungestüm ging hierbei der Renegat *Joseph Zarfati* zu Werke, der bei der Taufe den Namen Andreas de Monti angenommen hatte. Einer der von ihm in der Dreifaltigkeitskirche zu Rom gehaltenen Predigten wohnte der gerade auf seiner italienischen Reise begriffene Montaigne bei (1581). Der berühmte französische Schriftsteller erwähnt ausdrücklich, daß er die Reden „eines abtrünnigen Rabbiners" mitangehört hätte, der „jeden Samstag Nachmittag den Juden zu predigen pflegte". In der Kirche, so berichtet er weiter, waren etwa sechzig Juden versammelt, und der ihrer eigenen Mitte entstammende Gelehrte führte gegen die jüdischen Glaubenslehren Beweise aus der Bibel, ja sogar aus den rabbinischen Büchern ins Treffen, wobei er außerordentliche Sprachkenntnisse bekundete. De Monti soll indessen seine jüdischen Zuhörer durch die allzu schroffe Bekämpfung des Judaismus so sehr empört haben, daß er schließlich auf die von ihnen geführte Beschwerde hin durch einen anderen Prediger ersetzt werden mußte. Viele dieser Propagandareden haben sich zum Teil in hebräischer, zum Teil in der bei den Juden gebräuchlichen italienischen Volksmundart erhalten. Durch eine besondere am 1. Septem-

ber 1584 ergangene Bulle („Sancta Mater ecclesia") stellte Gregor XIII. für die unter den Juden zu betreibende Propaganda die folgenden Regeln auf. Es sollte ihnen allwöchentlich, nach Möglichkeit in hebräischer Sprache, über die christlichen Dogmen gepredigt werden; zum Anhören dieser Predigten mußte die Gemeinde den dritten Teil ihrer über zwölf Jahre alten Mitglieder, jedenfalls nicht weniger als hundertundfünfzig Personen (hundert Männer und fünfzig Frauen), abordnen; auf die Befolgung dieser Regeln hatte die katholische Geistlichkeit allenthalben schärfstens acht zu geben. Seitdem gehörte das obligatorische Anhören der christlichen Predigten zu den auf den jüdischen Gemeinden am schwersten lastenden Verpflichtungen.

Das den Juden das Niederlassungsrecht im Herrschaftsbereiche des Kirchenstaates mit Ausnahme von Rom und Ancona verweigernde Dekret wurde in aller Form erst vom Papste Sixtus V. (1585—1590) rückgängig gemacht. Durch die Bulle vom Jahre 1586 („Christiana pietas") verlieh er den Juden von neuem das Recht, sich in allen ihm untertanen Städten (jedoch nicht auf dem Lande) anzusiedeln, mit jeder beliebigen Ware Handel zu treiben und jedem Gewerbe frei nachzugehen, gegen mäßige Zinsen, „nach Ermessen der apostolischen Kammer", Geld auszuleihen (später wurde der Zinsfuß auf achtzehn Prozent festgesetzt) sowie unter Weglassung des Titels und der von der Zensur beanstandeten Stellen den Talmud und die anderen auf die gleiche Weise einer „Säuberung" unterzogenen hebräischen Bücher drucken zu lassen; den jüdischen Ärzten wurde es gestattet, mit besonderer päpstlicher Genehmigung auch christliche Patienten zu behandeln; kein Jude sollte gegen seinen Willen der Taufe zugeführt werden, doch mußte in jeder Gemeinde nach wie vor eine bestimmte Anzahl von Juden den in den Kirchen gehaltenen Missionspredigten beiwohnen. Die den Juden eingeräumten Freiheiten kamen sie, wie stets, teuer zu stehen. Reguläre und außerordentliche Abgaben, die von jedem heimkehrenden Exulanten erhobene Sonderkopfsteuer, die von den Gemeinden für jede Milderung der geltenden Ausnahmebestimmungen dargebrachten Geldsummen — all dies erweichte das päpstliche Herz und machte es zur Nachsicht geneigt. Sixtus V. nahm sogar keinen Anstand, seine eigene Person jüdischen Ärzten anzuvertrauen. Zugleich stand ihm als Finanzberater der aus Portugal geflüchtete Marrane Lopez zur Seite.

Auf den Einfluß dieses Finanzmannes ist die Förderung zurückzuführen, die der Papst der jüdischen Industrie zuteil werden ließ. So verlieh er dem aus Venedig nach Rom übergesiedelten Seidenstoffabrikanten Meïr Magino allerlei Vorrechte und gestattete ihm außerhalb des Ghettos Wohnsitz zu nehmen. Die Judenheit des Kirchenstaates gewann in diesen Jahren sowohl in Rom als auch in anderen Städten rasch an Zahl, da zugleich mit den heimkehrenden Exulanten auch viele Juden aus den weltlich regierten italienischen Landesteilen neu zuwanderten. Der enge Raum des römischen Ghettos konnte die Masse der Einwanderer kaum noch fassen, und Sixtus V. gab seine Zustimmung zur Erweiterung des jüdischen Siedlungsbezirkes. So war es nur natürlich, daß die Kunde von dem Ableben des Papstes die Juden in tiefe Trauer versetzte; als sich auf dem Marktplatz die Todesnachricht verbreitete, beeilten sich die jüdischen Händler, ihre Läden zu schließen und suchten voll Verwirrung und Besorgnis ihre Häuser im Ghetto auf.

Die Besorgnis erwies sich als durchaus begründet. Schon einer der nächsten Nachfolger Sixtus V., Clemens VIII. (1592—1605), sollte in der jüdischen Frage eine überaus schwankende Haltung einnehmen. Im Februar 1593 bestätigte er aufs neue die grausamen Verfügungen Pauls IV. und Pius V., darunter auch die Ausweisung der Juden aus dem gesamten Herrschaftsbereiche des Kirchenstaates (ausgenommen blieben dabei wiederum Rom und Ancona und außerdem das französische Avignon); im Juli desselben Jahres sah er sich jedoch genötigt, den Ausweisungsbefehl wieder außer Kraft zu setzen, da er inzwischen zu der Überzeugung gelangt war, daß seine Ausführung den zwischen dem Kirchenstaate und der Levante bestehenden Handelsverkehr völlig lahmlegen würde. Den gleichen Wankelmut legte der Papst auch in seinem Verhalten gegenüber dem jüdischen Schrifttum an den Tag. Zunächst erhob er die Forderung, daß die Juden alle ihre „schädlichen, gottlosen, abscheulichen, schon längst verdammten und nunmehr auf den Index gesetzten Bücher" in kürzester Frist (in Rom binnen zehn Tagen, an anderen Orten binnen zwei Monaten) der Inquisition ausliefern sollten, willigte aber dann in den Aufschub der angeordneten Maßnahme ein, bis schließlich die ganze Sache zu der üblichen „Säuberungsaktion" zusammenschrumpfte. Je größer jedoch die Unschlüssigkeit des Staatsoberhauptes war, desto grenzenloser war die Willkür der untergeordneten

Stellen. Der dem Kollegium der Kardinäle angehörende und als Vormund der jüdischen Gemeinde von Rom geltende Generalvikar erließ umständlichste Reglements, die jeden Schritt des Juden, sowohl innerhalb wie außerhalb des Ghettos, aufs genaueste vorzeichneten. Den Einwohnern des Ghettos war jeglicher Verkehr mit den Insassen des „Katechumenenhauses" strikt untersagt; wagte es ein Jude, sich dem Hospiz der Täuflinge auch nur zu nähern, so hatte er drei Peitschenhiebe zu gewärtigen; die sich auf die Taufe Vorbereitenden sowie die bereits getauften Juden durften nicht einmal das im Ghetto befindliche Elternhaus betreten. Überdies wurde es den Juden untersagt, den Christen in die Synagogen Einlaß zu gewähren sowie christliche Häuser aufzusuchen, mit Ausnahme der Wohnungen von Rechtsanwälten, Notaren und ähnlichen im Dienste der Öffentlichkeit stehenden Personen. Mit besonderer Strenge achtete man auf die Befolgung der Kleiderordnung und untersagte namentlich den Frauen, die gelbe Kopfbedeckung durch einen Überwurf von anderer Farbe unkenntlich zu machen. Eine ganze Kette von Vorschriften regelte den Verkehr des römischen Ghettos mit der Außenwelt. Die in das Judenviertel führenden Tore sollten für die ganze Nacht verriegelt bleiben und die Nachtwächter durften bis zum Anbruch des Morgens keinem nach Torschluß aus der Stadt kommenden Juden, mit Ausnahme der behördlich dazu Befugten, in das Ghetto Zutritt gewähren. Die Stunde der Toreröffnung und des Torschlusses war für die Sommer- und die Winterzeit aufs genaueste vorgeschrieben, und jede Übertretung der bestehenden Vorschriften zog entweder eine Geldbuße oder gar Leibesstrafe nach sich. Weit offen stand der Ausgang aus dem Ghetto nur in einer einzigen Richtung: in derjenigen, die über die Katechumenenherberge zum Taufbecken führte. Der Inquisition ging eben nichts über den Fang verirrter jüdischer Seelen, und ihre Diener scheuten zuweilen nicht davor zurück, die Ghettoinsassen gewaltsam in das Haus der Schande zu verschleppen. So hielt eines Tages im römischen Ghetto vor dem Hause des Rabbiners Josua Ascarelli der Wagen des Inquisitionstribunals, in den der Rabbiner selbst mitsamt seiner Gattin und vier minderjährigen Kindern kurzerhand hineingeschoben wurde, um in das Katechumenenhaus geschafft zu werden. Nachdem die Rabbinerfamilie dort dreiundvierzig Tage lang geschmachtet hatte, wurden die Eltern wieder entlassen, während die im Alter von vier bis acht Jahren stehen-

den Kinder, zwei Mädchen und zwei Knaben, der Taufe mit der Begründung zugeführt wurden, die Kindlein hätten „selbst den Wunsch geäußert, den christlichen Glauben anzunehmen" (1604).

So standen die Dinge im Laufe der ganzen ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts. Auf den päpstlichen Thron kamen bald strenger, bald milder gesinnte Herrscher, doch lag die eigentliche Herrschaft über alle Judenviertel des Kirchenstaates in den Händen der „ehrwürdigen apostolischen Kammer" („reverenda camera apostolica"), jenes Kollegiums der Kardinäle und Inquisitoren, das dem Papste selbst das Gesetz des Handelns vorzuschreiben pflegte. Das hochehrwürdige Kollegium befaßte sich fortwährend mit der Reglementierung der jüdischen Rechtsverhältnisse, mengte sich in die geschäftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen ein und überwachte den pünktlichen Eingang der immer schwerer auf den Gemeinden lastenden Abgaben. Der wachsende Steuerdruck bei der gleichzeitig fortschreitenden Einschränkung der Gewerbefreiheit mußte den Wohlstand der Juden schließlich ganz unterhöhlen. Sowohl einzelne Personen wie ganze Gemeinden gerieten in immer drückendere Schuldknechtschaft. Ihre Gläubiger waren christliche Privatleute sowie die öffentlichen Darlehenskassen (Monte di pietà). So war es nach und nach zu einem bedeutsamen Rollenwechsel gekommen: die zu Schuldnern gewordenen Juden sahen sich jetzt christlichen Gläubigern gegenüber, die im Verzugsfalle keine Nachsicht kannten und den säumigen Kreditnehmer mit Geldstrafen und Kerkerhaft zu Leibe rückten. Besonders groß war die Verschuldung der Gemeinden. Im Jahre 1647 belief sich der Gesamtbetrag der von der römischen Gemeinde, vornehmlich zur Auffüllung des päpstlichen Schatzes bei Christen aufgenommenen Anleihen auf 167 000 Skudi (etwa eine halbe Million Goldmark). Was bedeuteten indessen all die materiellen Sorgen im Vergleich zu dem von der scharf zufassenden Inquisition ausgeübten geistigen Druck und der systematisch durchgeführten sozialen Degradierung? Diese geistige Bedrückung war es denn auch vor allem, die viele dazu bewog, jene weltlich regierten Staaten Italiens aufzusuchen, wo das Ghettoregime und die zu seiner Befestigung von der Kurie ausgeheckten Vorschriften viel weitherziger ausgelegt und gehandhabt zu werden pflegten. Freilich bekamen die Juden den damals allgemein herrschenden Geist der katholischen Reaktion auch

in diesen Ländern mehr oder weniger zu spüren: die in Rom um der „Religion der Liebe" willen proklamierten Gebote des Hasses verseuchten eben die gesamte geistige Atmosphäre der Zeit.

§ 14. Das Ghetto in der Venezianischen Republik

Den größten Schaden richtete der von Rom her eindringende reaktionäre Geist in der vom Merkantilismus beherrschten *Venezianischen Republik* an, die ja von jeher die Dienerin zweier Herren war: des flinken Merkur und des durch die Person des römischen Statthalters repräsentierten Christus. Der Senat der Republik war, wie schon hervorgehoben, der römischen Kurie bei der Einführung des Ghettoregimes sogar um einige Jahrzehnte zuvorgekommen. Zwar glaubte der Senat von der im Jahre 1550 in Aussicht genommenen Vertreibung der Juden aus Venedig angesichts der daraus für die christliche Kaufmannschaft erwachsenden Nachteile Abstand nehmen zu müssen (oben, § 10); als aber drei Jahre später Papst Julius III. die Verbrennung der damals in Venedig verlegten Talmudbücher verfügte, waren die Venezianer die ersten, die an die Ausführung des frommen Werkes herantraten. Konnten sie doch hierbei ihren Eifer für die Kirche ohne jeden Nachteil für den Handel bezeugen und sollten dadurch schließlich sogar einen Gewinn einheimsen, da die christlichen Buchdruckereien nach vollendetem Vernichtungswerk von den Juden mit der Drucklegung der von der päpstlichen Zensur „verbesserten" Neuauflagen beauftragt wurden. Zuvörderst sollte aber das vandalische Werk mit aller Gründlichkeit ausgeführt werden. Im Oktober 1553 übergab das von der Inquisition eingesetzte und aus drei „Exekutoren zur Bekämpfung der Blasphemie" („Essecutori contra la biastema") bestehende Kollegium dem Dogen und dem Rate der Zehn eine Denkschrift, in der es auf Vernichtung des Talmud mitsamt der ihn erläuternden Literatur drang, und zwar mit der üblichen Begründung, daß diese Bücher voll von gegen Christus ausgestoßenen Blasphemien seien. Der hohe Rat schrieb daraufhin Juden wie Christen, Synagogenältesten wie Inhabern von Buchhandlungen, die im Besitze solcher „verderblicher und gemeingefährlicher" Bücher sein sollten, vor, diese zur Verbrennung auf den Platz des heiligen Marcus zu schaffen. Am 19. Oktober fand denn auch

unter Beaufsichtigung der „Exekutoren" das Autodafé statt, das Tausende von Bänden, an denen die einen aus religiösem Gefühl, die anderen aus Pietät für diese Schatzkammern jahrhundertelangen Schaffens hingen, in Haufen von Asche verwandelte. Außer den Talmudtraktaten wurden von den Flammen die Kompendien und Kommentare des Alfassi, Rosch und anderer maßgebender Talmudforscher verzehrt; verschont blieb nur der Kodex des Maimonides. Zugleich richtete der Doge Marc-Antonio Trevisano an die Behörden von Padua und anderen der Republik untergebenen Städten einen Runderlaß, durch den die an Ort und Stelle wirkenden „Exekutoren gegen Gotteslästerung" bevollmächtigt wurden, die gesamte talmudische Literatur binnen acht Tagen einzuziehen und sie zwecks Vernichtung nach Venedig zu befördern. Denen, die sich dem Befehl widersetzen und die „gemeingefährlichen" Bücher verhehlen sollten, wurden die allerschwersten Strafen und die Ausweisung aus der Republik angedroht. Den Denunzianten war ein Lohn von vierhundert Lire in Aussicht gestellt und die Geheimhaltung ihrer Namen zugesichert. Angesichts des in der Krämerrepublik blühenden Denunziantentums war es von vornherein klar, daß nur die allerwenigsten Bücher ihrem Schicksal entgehen würden. In der Tat waren in der Hauptstadt der Republik bald ganze Berge von zum Flammentode verurteilten Büchern aufgestapelt. In Venedig selbst beschlagnahmte man in den Druckereien eben erst ausgedruckte und noch nicht in den Verkehr gebrachte Gesamtauflagen hebräischer Bücher und gab sie erbarmungslos der Vernichtung preis[1]).

Die im Jahre 1569 erfolgte Ausweisung der Juden aus den meisten Städten des Kirchenstaates erschien den Venezianern gleichfalls als ein nachahmungswürdiges Beispiel. Es mag sein, daß sie die Überflutung der Republik durch die Auswanderer aus den benach-

[1]) Der Rabbiner Jehuda Lerma, der durch diesen Vandalismus selbst Schaden erlitten hatte, berichtet darüber folgende Einzelheiten: „Ich ließ mein Buch („Lechem Jehuda", ein Kommentar zum ethischen Traktat „Aboth") zunächst in Venedig drucken. Zu Beginn des Jahres 5314 (Herbst 1553) wurden jedoch auf Befehl der römischen Regierung im ganzen Reiche Edom die Talmudbücher nebst den von Jakob ibn Chabib zusammengestellten Haggadoth-Sammlungen den Flammen preisgegeben. An einem Sabbattage im bitteren Monat Mar-Cheschwan wurden in Venedig auf behördliche Verfügung der Talmud, die genannten Haggadoth-Sammlungen, die Mischnajoth und die Werke des Alfassi, darunter aber auch alle fünfzehnhundert Exemplare meines soeben in dieser Stadt ausgedruck-

barten päpstlichen Besitzungen befürchteten und nun den Augenblick für geeignet hielten, um im Schutze der Autorität des heiligen Vaters mit einem Schlage sich sowohl die unerwünschten Gäste vom Halse zu schaffen als auch die ortsansässigen Juden loszuwerden. Andererseits war aber die Ausweisung der Juden angesichts der für Venedig so wichtigen Handelsbeziehungen mit der Türkei, deren jüdische Kaufmannschaft, wie dies die Ächtung von Ancona gezeigt hatte (oben, § 12), sich für ihre verfolgten italienischen Stammesgenossen kraftvoll einzusetzen vermochte, ein überaus gewagtes Unternehmen. So entschloß man sich zu diesem Schritte erst dann, als zwischen Venedig und der Türkei der Krieg um Zypern ausgebrochen (1570) und der Republik in dem vom Papste und dem spanischen König Philipp II. geschlossenen antitürkischen „Heiligen Bunde" ein mächtiger Kriegsgenosse erstanden war. Der Judenhaß der venezianischen Regierung verschärfte sich noch dadurch, daß an der Spitze der Konstantinopeler Kriegspartei der jüdische Diplomat Joseph Nassi stand (oben, § 4). So ließ sie denn zunächst die in Venedig sich aufhaltenden jüdischen und muselmanischen Kaufleute aus der Türkei in Haft nehmen und ihre Waren mit Beschlag belegen, worauf dann der Senat auf Vorschlag des Dogen Mocenigo die Verfügung traf, alle einheimischen Juden des Landes zu verweisen. Es geschah dies bald nach dem von dem „Heiligen Bunde" bei Lepanto errungenen Siege, und so konnte der Senat die Ausweisung als ein Opfer hinstellen, das er Gott „für die Bezwingung der Feinde des heiligen Glaubens, zu denen auch die Juden gehören", voll Dankbarkeit darbringe. Für die Auswanderung aus Venedig wurde den Juden eine zweijährige Frist eingeräumt. Schon begannen viele von ihnen, ohne den Ablauf der Gnadenfrist erst abzuwarten, das Land zu verlassen; bald nahmen jedoch die Dinge eine unerwartete Wendung. Das dem christlichen Gotte dargebrachte Opfer sollte der ve-

---

ten Buches verbrannt. So ist mir denn kein einziges Blatt weder von dem gedruckten noch von dem handschriftlichen Text erhalten geblieben, und ich mußte das ganze Buch erneut aus dem Gedächtnis niederschreiben. Schon war ich mit drei Kapiteln fertig, als ich unverhoffterweise erfuhr, daß sich ein gedrucktes Exemplar meines Buches im Besitze von Christen befinde, die es aus dem Feuer herausgeholt hatten. Ich erstand es für schweres Geld und erblickte darin eine besondere Gnade Gottes. Nun konnte ich das Buch für die zweite Auflage viel vollkommener als für die erste gestalten". Diese zweite Auflage erschien 1555 in Sabbionetta im Herzogtum Mantua.

nezianischen Sache nicht den geringsten Nutzen bringen: das Kriegsglück heftete sich von neuem an die Waffen der „Ungläubigen", die sich ganz Zyperns bemächtigten und sich zu neuen Schlägen rüsteten. Der „Heilige Bund" ging in die Brüche; Venedig sah sich plötzlich in einer verzweifelten Lage und mußte bei der Türkei um Frieden nachsuchen. Einer der Hauptbeteiligten an den angeknüpften Friedensverhandlungen war der schon erwähnte diplomatische Zwischenträger der Pforte, der ehemalige venezianische Untertan Salomo Aschkenasi, der die unmittelbare Vertretung des Großwesirs Sokolli innehatte. Die freundschaftlichen Gefühle, die Sokolli für Venedig hegte, ermöglichten es seinem Vertreter Aschkenasi, mit den venezianischen Bevollmächtigten in Konstantinopel in nähere Verbindung zu treten und sie zugunsten der Juden umzustimmen. Als einer dieser Bevollmächtigten, Soranzo, nach Venedig zurückkehrte, bot sich ihm gleich bei seiner Landung der jammervolle Anblick einer vor der Einschiffung stehenden Schar von jüdischen Auswanderern dar. Soranzo versäumte nicht, in einer der nächsten Sitzungen des Rates der Zehn für die Unglücklichen ein gutes Wort einzulegen: „Wie könnt ihr nur so handeln!" so rief Soranzo aus. „Ihr fügt ja dadurch nur euch selber Schaden zu. Wer hat denn zum Aufstieg der Türken beigetragen, wer lehrte sie die Kunst, Waffen aller Gattungen zu fabrizieren, um alle anderen Reiche bekriegen zu können, wenn nicht die aus Spanien vertriebenen Juden? Wollt ihr denn, daß die aus Venedig ausgewiesenen Juden in die Reihen unserer Feinde treten? Ist es euch unbekannt geblieben, über welche Macht und welchen Einfluß sie heutzutage bei der Pforte verfügen? . . ." Diese Beweisgründe machten Eindruck, und der Rat der Zehn faßte den Beschluß, den Ausweisungsbefehl zurückzuziehen (1573). Bald traf in Venedig auch Salomo Aschkenasi selbst ein, und die Regierung der Republik sah sich genötigt, dem mit offiziellen Vollmachten für den Friedensschluß ausgestatteten jüdischen Unterhändler die höchsten Ehren zu erweisen.

Ungeachtet all dieser durch die katholische Reaktion inspirierten Experimente blieb Venedig nach wie vor das wichtigste Zentrum der italienischen Judenheit. Das Verhältnis zwischen der jüdischen und christlichen Bevölkerung war hier bei weitem nicht so schlecht, wie es der streitbaren Kirche erwünscht gewesen wäre. Das Ghetto von

Venedig[1]) war, im Gegensatz zu anderen italienischen Judenvierteln, von der Außenwelt keineswegs durch eine chinesische Mauer getrennt. Gemeinsame geistige Interessen bildeten das Terrain, auf dem gebildete Juden und Christen leicht in Berührung miteinander kamen. Auch die in diesem Mittelpunkt des internationalen Handels so maßgebenden geschäftlichen Interessen ließen es nicht zu, daß zwischen den Stadtbewohnern nur aus dem Grunde eine Scheidewand entstand, weil die einen einen schwarzen, die anderen einen gelben Hut aufhatten. Überaus förderlich für die gegenseitige Annäherung im alltäglichen Verkehr war auch die Gemeinsamkeit der Sprache, da sich die Juden hier von jeher des Italienischen, freilich unter reichlicher Beimischung hebräischer Wörter, als ihrer Umgangssprache bedient hatten. Die Kirche war nicht einmal imstande, die Christen davon zurückzuhalten, in Gemeinschaft mit Juden am Kartentisch dem zur Landplage gewordenen Spiele zu frönen. Die Stellung, zu der sich die Juden im Wirtschaftsleben des Landes emporgearbeitet hatten, machte es eben unmöglich, sie auf eine allzu niedrige soziale Stufe herabzudrücken. Waren sie doch sowohl unter den Großindustriellen[2]) als auch unter den Besitzern der Schiffe, die den Verkehr zwischen Venedig und den diesem Reich botmäßigen Inseln (Kreta oder Candia und Korfu) aufrechterhielten, namentlich aber unter den den Warenaustausch mit dem Auslande vermittelnden Handelsherren reichlich vertreten. Daneben wurde auch der innere Markt in nicht unerheblichem Maße von den Ghettobewohnern beherrscht: in den unansehnlichen Läden des venezianischen Judenviertels war alles zu haben, von den billigsten Kolonialwaren bis zu den kostbarsten Edelsteinen. Auch in diesem Punkte wurde das gestrenge Gesetz, das den Juden nur den Trödelhandel und den mit minderwertiger Ware gestattete, durchbrochen. Was schließlich den Handel mit Geld anlangt, so war er den Juden nicht nur erlaubt, sondern sogar zur Pflicht gemacht: nach einem

[1]) Um diese Zeit erstand hier infolge des raschen Wachstums der jüdischen Stadtbevölkerung neben dem alten das sogenannte „neue" Ghetto (Ghetto nuovo). Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts zählte die Gemeinde etwa 2000 Seelen, um die Mitte des XVII. Jahrhunderts aber (nach der von dem venezianischen Rabbiner Simcha Luzzato 1638 vorgenommenen Zählung) sogar schon 6000.

[2]) Der in der vorhergehenden Fußnote erwähnte Luzzato veranschlagte im Jahre 1638 die Zahl der in jüdischen Fabriken beschäftigten christlichen Arbeiter auf 4000.

aus alter Zeit stammenden Vertrage waren nämlich die venezianischen Juden verpflichtet, zur Befriedigung des Kredithungers sowohl der Regierung wie auch der Bevölkerung mehrere Banken zu unterhalten. Für diese Kreditoperationen ihrer Mitglieder hatte die jüdische Gemeinde die volle Verantwortung zu tragen.

In ihrem inneren Leben wiesen die Gemeinden der Republik eine festgefügte Organisation auf. So erwarb sich die Gemeinde von Venedig hohen Ruhm durch die vielen ihr angegliederten Institutionen, insbesondere durch ihre Talmudhochschulen und die an deren Spitze stehenden gelehrten Rabbiner. In den Elementarschulen umfaßte der Unterricht nicht nur jüdische, sondern auch allgemeine Bildungsfächer. Ungeachtet der Strenge der kirchlichen Zensur wurden in den von Christen betriebenen Druckereien nach wie vor hebräische Bücher gedruckt. Das von den christlichen Buchdruckern diesem einträglichen Gewerbezweige entgegengebrachte Interesse rettete das jüdische Verlagswesen vor den heimtückischen Anschlägen der Inquisition. Eine der von der venezianischen Gemeinde ins Leben gerufenen Institutionen besaß sogar allnationale Bedeutung: es war dies die „Gesellschaft zum Loskauf von Gefangenen" („Pidjon schebujim"), die es sich zur Aufgabe machte, die in die Hände der Seeraub treibenden Malteserritter geratenen jüdischen Reisenden aus der Gefangenschaft zu befreien. Die nach Malta verschleppten Juden waren nämlich, soweit sie nicht losgekauft wurden, der Gefahr ausgesetzt, von den christlichen Rittern als Sklaven verschachert zu werden. Dies veranlaßte die venezianische „Gesellschaft", auf der Insel einen ständigen Vertreter zu unterhalten, der mit den Raubrittern über die Befreiung der Gefangenen zu verhandeln hatte.

Neben der Gemeinde der Hauptstadt kam eine nicht geringe Bedeutung auch derjenigen von *Padua* zu. Das Ghetto als ein abgeschlossenes Judenviertel wurde hier von Rechts wegen viel später als in Venedig, erst im Jahre 1603 und zwar nach einer lange Zeit hindurch von der Geistlichkeit und dem Stadtrat betriebenen Agitation (oben, § 10), eingeführt. Nicht ohne Herzbeklemmung nahmen die bis dahin in der vornehmsten Stadtgegend wohnhaften Reichen von ihren prächtigen Häusern Abschied, um in das Judenviertel zu ziehen, in dessen engen Gäßchen die zusammengepferchte Bevölkerung nach Luft und Licht schmachtete. Im Jahre 1615 bestanden im Ghetto von Padua, das eine Bevölkerung von tausend Köpfen auf-

wies, nicht weniger als hundert Läden (botteghe), was ein beredtes Zeugnis für die Schärfe des Wettbewerbes ablegt, in dem diese Kleinhändler und Handwerker miteinander lagen. Freilich gab es unter den Juden von Padua auch vereinzelte Stoffabrikanten, die mit ihren Erzeugnissen sogar andere Städte versorgten. Nicht minder als der Kleinhandel war das jüdische Kreditgeschäft beengt, und zwar durch die Konkurrenz des städtischen „Monte di pietà". Desungeachtet sann die christliche Bürgerschaft darauf, die Gewerbefreiheit der Juden noch weiter einzuschränken, und forderte insbesondere, daß ihnen der Handel mit Geld ganz untersagt werde. Als Retter in der Not sollten sich im XVI. Jahrhundert die christlichen Studentenverbindungen an der Paduanischen Universität erweisen, die sich, wie schon ehemals (Band V, § 59), für die jüdischen Händler und Kreditgeber ins Mittel legten. Die Universität von Padua, in die Studenten aus aller Herren Ländern zum Studium der Medizin und der Rechtswissenschaft zusammenströmten, spielte nämlich als eine ergiebige Einkommenquelle im Wirtschaftsleben der Stadt eine überaus bedeutsame Rolle. Die Beengung der Kredit- und Handelstätigkeit der Juden, die die Studierenden mit Geld und Waren unter günstigsten Zahlungsbedingungen zu versorgen pflegten, kam nun diesen äußerst ungelegen. So traten denn die Studentenkorporationen immer wieder mit der Forderung hervor, die ihnen so nützlichen Händler gewähren zu lassen, und sowohl der Stadtrat von Padua als auch die Zentralbehörden in Venedig mußten ihren Wünschen ernstlich Rechnung tragen.

Indessen sollten auch diese sich im XVI. Jahrhundert zugunsten der Juden erhebenden Stimmen mit ihrer Einschließung in das Ghetto gänzlich verstummen. In der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts wurden die Ghettoinsassen, deren Kredithilfe für die Studentenschaft jetzt anscheinend weniger in Betracht kam, sogar zur Zielscheibe ihres jugendlichen Übermutes und zum Objekt dreister Anschläge. Einen ständigen Anlaß zu Ausschreitungen bot die Weigerung der Juden, denen das medizinische Sezieren als Leichenschändung galt, die Leichname ihrer Verstorbenen für das anatomische Theater zur Verfügung zu stellen. Die angehenden Mediziner pflegten sich daher jüdischer Leichen gewaltsam zu bemächtigen und scheuten sich zuweilen nicht, zu diesem Zwecke auch Leichenbegängnisse zu überfallen. Schließlich gelang es den Juden,

sich dieser „Naturalleistung" dadurch zu entziehen, daß sie sich verpflichteten, an die Universität alljährlich hundert Lire als Leichenersatz zu entrichten. Aber auch nach dieser Abmachung nahm der Unfug noch lange kein Ende. Ein spezielles Studentenvergnügen, unter dem die Juden nicht wenig zu leiden hatten, war das sogenannte „Schneefest": es bürgerte sich nämlich unter der studierenden Jugend die Unsitte ein, alljährlich nach dem ersten Schneefall sich vor den Ghettotoren zusammenzurotten und alle ein- und ausgehenden Juden mit Schneebällen zu bewerfen, wobei die Flegel mitunter auch in die Läden einbrachen und alles, was ihnen zusagte, ohne Entgelt an sich nahmen, den sich wehrenden Besitzern aber ihre Fäuste zu spüren gaben. Nach wiederholten, erfolglos gebliebenen Beschwerden sahen sich die Juden genötigt, mit der Studentenschaft einen Friedensvertrag zu schließen, demzufolge diese auf den am Schneefesttage üblichen Unfug verzichtete, während sich jene verpflichteten, jedem mit dem Doktorhut ausgezeichneten Studenten eine Schachtel mit Kaffeebohnen und anderen Leckerbissen zu präsentieren. Diese widerlichen Auswüchse des judenfeindlichen Studentenulks waren in einer von internationalem Scholarengesindel überfluteten Universitätsstadt nur zu natürlich: wurde sie doch von den Junkern und Bürgersprößlingen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, mehr um der Ringkämpfe, Karnevalsumzüge und ähnlicher „Lehrstoffe" als um der eigentlichen Wissenschaft willen aufgesucht.

§ 15. *Die Juden in den Herzogtümern Ferrara, Mailand, Mantua und Toscana*

Der verderbliche Geist des reaktionären Rom machte sogar vor *Ferrara* nicht Halt, dessen Herrscher, die Herzöge d'Este, ehedem allen unter Religionsnot Leidenden bereitwillig Zuflucht gewährt hatten. Unter Julius III. und Paul IV. faßte die Inquisition auch hier festen Fuß und begann voll Eifer nach Talmudbüchern zu fahnden sowie den anderen in den päpstlichen Bullen proklamierten Geboten Geltung zu verschaffen. Wiewohl nun die Herzöge, soweit der „Ruhm der Kirche" in Frage kam, dem Klerus völlig freie Hand ließen, hielten sie ihn dennoch von jeder Einmischung in die das Herrscherhaus mit den jüdischen Finanzmännern verbindenden Geschäftsbeziehungen geflissentlich fern. Als z. B. Pius V. an den Herzog Al-

fons II. mit dem Ansinnen herantrat, den Juden das Darlehensgeschäft zu untersagen, stieß er auf den entschiedenen Widerstand des Herrn von Ferrara, dessen persönlicher Wohlstand nicht zuletzt von dem Gedeihen der jüdischen Bankhäuser abhängig war. Dies war die Form, in der jetzt die einst so gepriesene Humanität des Hauses d'Este zum Ausdruck kam. Im Jahre 1597 erlosch die Dynastie, und die päpstliche Vormundschaft erstreckte sich nunmehr auch auf das Gebiet von Ferrara. Die Juden, denen die Gepflogenheiten der römischen Kurie nur allzu gut bekannt waren, begannen unverzüglich zum Auszug zu rüsten; besonders prekär wurde die Lage der Marranen, die sich plötzlich von dem römischen Inquisitionstribunal unmittelbar bedroht sahen, und so wanderten viele von ihnen nach Venedig, Mantua und Modena aus. Der mit der Einführung des Regimes des „heiligen Stuhles" in dem neu angegliederten Gebiet betraute Kardinal Aldobrandini sah indessen ein, daß die Auswanderung der wohlhabenden Marranen der Landesindustrie einen unheilbaren Schlag versetzen würde, und gewährleistete ihnen daher für den Zeitraum von fünf Jahren volle Unantastbarkeit, eine Maßnahme, für die freilich der Papst Clemens VIII. nur sehr schwer zu gewinnen war. Die Judenheit von Ferrara wurde in den Rahmen eines neuen Reglements eingezwängt. Die jüdischen Landesbewohner durften zwar nach wie vor Handel treiben, mußten jedoch auf das Darlehensgeschäft verzichten, das zum Monopol der städtischen Kreditkassen erklärt wurde. Welchen Wert die christliche Bevölkerung dieser Wohltat seiner Vormünder beimaß, ist daraus zu ersehen, daß sie gegen die Verstopfung der so ausgiebigen Quelle billigen Kredites ausdrücklich Verwahrung einlegte und es bald durchsetzte, daß man den Juden den Betrieb ihrer „Banken" von neuem gestattete. Für die ihr abgezwungene Erleichterung revanchierte sich jedoch die kirchliche Gewalt dadurch, daß sie in Ferrara das Ghettoregime nach berüchtigtem römischen Vorbild einführte. Im Jahre 1626 wurde um den von den Juden bewohnten Stadtteil eine mit fünf Toren versehene Mauer errichtet und den hier bis dahin ungültigen römischen Grundgeboten bindende Kraft verliehen. Fortan mußten auch die Juden von Ferrara den gelben Hut tragen, den Missionspredigten in den Kirchen beiwohnen, sich die strengste Bücherzensur gefallen lassen und sich in jeder Gemeinde mit einer einzigen Synagoge begnügen. Diesem Ansturm der feindlichen Mächte setzten die festge-

fügten Gemeinden eine kraftvolle, wenn auch nur passive Resistenz entgegen. Die im Jahre 1573 von Isaak Abravanel II. (dem Enkel des berühmten spanischen Exulanten) für die unter seiner Leitung stehende Gemeinde von Ferrara ausgearbeitete Verfassung sollte auch noch im folgenden Jahrhundert in Kraft bleiben. Dieser neuen Verfassung gemäß waren die Gemeindefinanzen ganz auf dem Prinzip der Vermögensbesteuerung aufgebaut. Steuerpflichtig waren alle Gemeindemitglieder, die ein Vermögen von mehr als fünfzig Scudi besaßen. Die Steuerzahler mußten eine eidliche Erklärung darüber abgeben, daß sie ihr Vermögen nach bestem Wissen und Gewissen versteuert hätten, worauf sie ihren Beitrag in eine im Gemeinderat aufgestellte versiegelte Büchse einzuwerfen hatten. Die auf diese Weise aufgebrachten Mittel wurden dann von dem Vollzugsausschuß der Gemeinde („Massari") unter die verschiedenen Institutionen verteilt sowie zur Rückzahlung der Gemeindeschulden und zur Entrichtung der auf den zahlungsunfähigen Gemeindemitgliedern lastenden Staatssteuern verwendet.

Viel Ungemach hatten die Juden im *Herzogtum Mailand* zu überstehen, in dessen Herrschaftsbereiche die bedeutenden Gemeinden von Cremona, Pavia, Lodi und Alessandria bestanden. In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts stand nämlich das Herzogtum unter der Oberhoheit des spanischen Königs Philipp II., dieses mit Herrschergewalt ausgestatteten Großinquisitors. Es war vorauszusehen, daß die Juden aus der Spanien botmäßig gewordenen Provinz ebenso wie einst aus dem Mutterlande selbst über kurz oder lang ausgestoßen werden würden. Indessen sollten sich diese Befürchtungen vorderhand als unzutreffend erweisen. Die wichtige Rolle, die die Juden im wirtschaftlichen Leben des Landes spielten, veranlaßte den Mailänder Statthalter Philipps, ihnen seine Protektion angedeihen zu lassen und allen Ausweisungsversuchen kraftvollen Widerstand zu leisten. Zugleich verstand er es aber auch, mit der Geistlichkeit zu paktieren, und achtete darauf, daß die päpstlichen Vorschriften über den Judenhut, die Zensur der rabbinischen Bücher u. dgl. m. strengstens befolgt wurden. Der Geistlichkeit zuliebe wurde außerdem das jüdische Kreditgeschäft unter Verbot gestellt (1566), ein Verbot, das freilich angesichts der weitgehenden Kreditbedürfnisse der christlichen Bevölkerung nur ein toter Buchstabe bleiben sollte. Die Lage erfuhr jedoch eine jähe Verschlimmerung, als Pius V. die

Ausweisung der Juden aus dem Kirchenstaate verfügte. Der spanische König, der in seinen Stammlanden die Marranen rücksichtslos verfolgte und in den Niederlanden die „Ketzer" mit Stumpf und Stiel auszurotten suchte, wollte auch in seinem Mailänder Herrschaftsbereiche dem Kirchenhaupte an Glaubenseifer nicht nachstehen. Wiewohl die meisten der im Herzogtum gelegenen Städte gegen den Verbleib der Juden nichts einzuwenden hatten, glaubte der König der Bevölkerung von Cremona und Pavia Gehör schenken zu müssen, die die Vertreibung der Juden ausdrücklich verlangte. Im Jahre 1592 ging denn auch dem Mailänder Statthalter ein königlicher Befehl über die restlose Vertreibung der Juden zu, doch zögerte dieser, um das Gedeihen des Herzogtums besorgt, den Befehl zur Ausführung zu bringen. Mittlerweile wurde Philipp II. von einem Abgeordneten der Juden, Samuel Kohen aus Alessandria, aufgesucht, der den König unter Hinweis auf die Tausenden von jüdischen Familien drohende Katastrophe um Aufschub der verfügten Maßregel anflehte. Der König ließ sich erweichen und gab der von dem Statthalter befürworteten Bitte statt. Indessen ließen auch die Judenhasser nicht locker, und das Drängen ihres Vertrauensmannes in Madrid bewog schließlich Philipp, auf der Durchführung des von ihm erlassenen Dekrets zu bestehen (1597). Der dem Befehl nur mit Widerstreben gehorchende Statthalter räumte den Juden eine zweimonatliche Frist für die Vorbereitungen zum Auszug ein, und als sich die Verbannten in Bewegung setzten, ließ er sie zum Schutze gegen die das Land unsicher machenden Kondottieri von einer Militäreskorte begleiten. In den Frühjahrswochen zwischen Passah und Schabuoth desselben Jahres sah man auf den aus Pavia, Cremona, Alessandria und den Nachbarstädten führenden Straßen Scharen von Auswanderern ziehen, die die am nächsten gelegenen Gemeinden von Mantua, Modena, Reggio, Verona und Padua aufsuchten, Gemeinden, die zum Teil in die engen Mauern des Ghettos bereits eingezwängt waren, zum Teil die offizielle Einführung des Ghettoregimes unmittelbar zu gewärtigen hatten.

Der Einführung der Ghettoordnung in *Mantua*, der Stadt, die eine der kulturell höchststehenden Gemeinden Italiens beherbergte, ging eine eifrige Agitation von seiten der Ordensbrüder voraus. Das hier regierende Herzogshaus der Gonzaga war schon längst in den Bann der allgemein herrschenden Reaktion geraten und war bestrebt,

den päpstlichen Bullen in jeder Weise Geltung zu verschaffen. Im Jahre 1590 befahl Vincenzo Gonzaga, angesichts des schnellen Wachstums der jüdischen Gemeinde, alle von auswärts zugewanderten Juden aus Mantua auszuweisen. Schon damals trug sich der Herzog mit dem Plan, die Juden in ein besonderes Stadtviertel einzuschließen, und die Hetzpropaganda der Mönche bot ihm den erwünschten Anlaß, sein Vorhaben in die Tat umzusetzen. Im Jahre 1602 traf nämlich in Mantua ein fanatischer Wanderprediger ein, der Franziskaner Bartolomeo da Salutivo, ein Finsterling, der beim Volke als „Heiliger" galt. Seine in den Kirchen und auf offener Straße gehaltenen Reden versetzten das Volk in so große Erregung, daß es bald zu einer Katastrophe kam. Ein Christ, der im Hofe der Synagoge an einem Sabbattage einige spaßtreibende jüdische Jünglinge beobachtet hatte, hinterbrachte dem „heiligen" Mönch, daß sich die Juden über ihn und seine Reden lustig machten. Daraufhin wurden mehrere völlig unschuldige Gemeindemitglieder ergriffen, in den Kerker geworfen, gefoltert und erdrosselt, wonach man ihre Leichen, an Pferdeschwänze gebunden, durch die Straßen schleifte, um sie schließlich mit dem Kopf nach unten an Pfeilern aufzuhängen. Die in Raserei geratene Menge schickte sich schon an, die ganze jüdische Gemeinde von Mantua zu vernichten, doch stieß sie hierbei auf den Widerstand des Herzogs. Dieser zog es vor, seine jüdischen Steuerzahler am Leben zu erhalten, und schloß sie nunmehr, angeblich zum Schutze vor weiteren Ausschreitungen, in ein Ghetto ein. Im Jahre 1610 erließ er ein Dekret, demzufolge die Juden aus den „christlichen" Stadtteilen in das ihnen zugewiesene Sonderviertel ziehen mußten, und zwei Jahre später waren alle Juden von Mantua zu Ghettoinsassen degradiert. Schon früher wurde ein Sonderkommissar für jüdische Angelegenheiten („Commissario degli Ebrei") eingesetzt, der alle Handelsgeschäfte der Juden sowie den regelrechten Eingang der ihnen auferlegten Steuern zu überwachen hatte. Das Amt sollte sich bis in das XVIII. Jahrhundert hinein, sogar noch während der österreichischen Herrschaft erhalten.

Schweres Mißgeschick traf die Juden von Mantua zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, als die Stadt von den österreichischen Truppen des Kaisers Ferdinand II. belagert und erobert wurde. Während der sieben Monate dauernden Belagerung mußte die gesamte männ-

liche Bevölkerung des Ghettos Tag und Nacht an der Befestigung der Stadtmauern und der Aufführung von Wällen mitarbeiten, ohne sogar am Sabbat der Ruhe pflegen zu dürfen, während sich manche jüdische Bürger auch mit bewaffneter Hand an der Verteidigung der Stadt beteiligten. Bald brachen jedoch die wild gewordenen Haufen der deutschen Landsknechte in die Stadt ein, plünderten das Ghetto und trieben alle seine Einwohner zum Stadttor hinaus (1630). Die von Haus und Hof Vertriebenen durften nur das Allernotwendigste an Kleidungsstücken und drei Dukaten pro Kopf als Zehrgeld mit sich nehmen. Um die verheimlichten Schätze der Verbannten ans Tageslicht zu bringen, behielten die Häuptlinge der Kriegerbanden einige Juden in ihrer Gewalt und suchten sie durch Folterung zum Verrat zu zwingen. Eine jüdische Abordnung begab sich nun nach Regensburg zum Kaiser Ferdinand und flehte ihn um Schutz an. Der Kaiser ließ Gnade walten und befahl dem Gouverneur von Mantua, den Verbannten ihre alte Heimstätte sowie das ihnen weggenommene Hab und Gut zurückzuerstatten. Inzwischen war aber ein beträchtlicher Teil in alle Winde verschlagen worden oder an Krankheit und Not zugrunde gegangen, so daß nur etwa die Hälfte der Juden von Mantua in ihre verheerten Wohnstätten wieder zurückkehren konnte.

Auf ihrem siegreichen Zuge durch die italienischen Lande ergriff die katholische Reaktion auch von dem ehemaligen Zentrum der italienischen Aufklärung, von *Toscana*, Besitz. Zunächst leistete freilich der Herzog Cosimo I. Medici den päpstlichen Bullen in Florenz nur widerstrebend Folge. Wohl ließ er den Talmud verbrennen, doch zögerte er, die Inquisition einzuführen und seinen jüdischen Untertanen den schmachvollen gelben Hut aufzunötigen. Als aber dann Pius V. den apostolischen Stuhl bestieg und Cosimo mit dem Titel eines „Großherzogs" auszeichnete, gab auch er den Forderungen Roms nach: Im Jahre 1571 befahl er, die florentinischen Juden ins Ghetto[1]) einzuschließen und ihnen das Tragen des Juden-

[1]) Die auf dem Ghettotore in Florenz prangende Inschrift des Cosimo verkündete, daß der Herzog in seinem frommen Eifer die Juden zu dem Zwecke nur abgesondert, nicht aber ganz hinausgeworfen hätte, damit sie ihren „allersteifsten Nacken unter das allerleichteste Joch Christi beugen sollen" („Pietatis ergo hoc in loco hebraeos a christianorum coetu segregatos, non autem ejectos voluerunt, ut levissimo Christi jugo cervices durissimas bonorum exemplo praebere domandos facile et ipsi possint").

zeichens zur strengsten Pflicht zu machen. Seine Nachfolger machten überdies noch den Versuch, in Florenz, Pisa und anderen toscanischen Städten die Handels- und Gewerbefreiheit der Juden einzuschränken, mußten aber von dieser für das Land kostspieligen Politik schließlich Abstand nehmen. Das große Interesse, das Toscana an dem Handelsverkehr mit der Türkei hatte, zwang sie sogar, zur Förderung des internationalen Warenaustausches mit der Levante jüdische Unternehmer von dorther in ihr Land zu berufen. Diesen Maßnahmen hatte die Stadt *Livorno* ihren raschen Aufstieg zu verdanken, die infolge der jüdischen Zuwanderung aus der Levante zum belebtesten Handelsplatz von Toscana wurde und durch den Ausbau ihrer Handelsbeziehungen mit der Türkei Florenz und Pisa den Rang streitig machen konnte. Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts wies Livorno bereits eine geschlossene jüdische Gemeinde auf, die sich vornehmlich aus türkischen Sephardim und daneben aus von der Pyrenäischen Halbinsel geflüchteten Marranen zusammensetzte. Im XVII. Jahrhundert war hier das Handelsleben von den Juden dermaßen abhängig, daß ein christlicher Reisender darüber Klage führen zu müssen glaubte, die Juden hätten in Livorno sogar ihren christlichen Mitbürgern die Sabbatruhe aufgenötigt. So stießen überall die Gesetze der Kirche, die Erfindungen verblendeter Fanatiker, mit den unerbittlichen, ehernen Gesetzen des wirtschaftlichen Lebens zusammen.

§ 16. Buchdruckerkunst, Humanismus und die freien Wissenschaften

Trotz des wütenden Ansturms der feindlichen Mächte nahm der in der Epoche der Renaissance und des Humanismus einsetzende Schaffensprozeß der italienischen Judenheit unaufhaltsam seinen Fortgang. Das geistige Leben bot in Italien das Bild sich mannigfach kreuzender und ineinander verschlungener Strömungen: neben dem einseitigen Rabbinismus der Aschkenasim machte sich die weltliche Bildung der Sephardim geltend, neben der Mystik die Philosophie, neben den konservativen Tendenzen der Drang nach freier, vorurteilsloser Forschung. All dies zeitigte im Zusammenhange mit der damals in Italien erblühten Buchdruckerkunst eine solche Mannigfaltigkeit und Vielfarbigkeit des geistigen Schaffens, wie sie kein anderes Zentrum der damaligen Judenheit aufzuweisen hatte. Die erste Hälfte

des XVI. Jahrhunderts, das Zeitalter des Späthumanismus und der immer intensiver werdenden Arbeit der Druckerpresse, schuf für das jüdische Schrifttum einen so weitgespannten Rahmen, daß er auch von der bald hereinbrechenden katholischen Reaktion mit ihren unvermeidlichen Begleiterscheinungen: dem Ghettoregime und der Inquisitionszensur, nicht leicht wieder verengert werden konnte.

Die Erfindung der *Buchdruckerkunst* mußte bei dem „Volk des Buches" die größte Begeisterung auslösen, und die italienischen Juden waren es, die sich als erste um die Drucklegung hebräischer Bücher verdient gemacht haben. Schon in den letzten Jahrzehnten des XV. Jahrhunderts sehen wir in einer Reihe italienischer Städte jüdische Buchdruckereien entstehen. Im Jahre 1475 erscheint in Reggio der Bibelkommentar des Raschi im Druck und zugleich in Pieve bei Padua der rabbinische Gesetzeskodex „Turim". Bald werden jüdische Druckereien auch in Mantua, Ferrara, Soncino (in der Lombardei), in Neapel und Brescia gegründet. Die Hauptvertreter des jüdischen Druckereigewerbes waren in seiner ersten Entstehungszeit die Mitglieder der Familie *Soncino*, die ihre Wirksamkeit zunächst in verschiedenen italienischen Städten entfalteten, um sie sodann nach Konstantinopel und Saloniki zu verlegen. Bis zum Jahre 1500 gingen aus den italienischen Druckereien nicht weniger als etwa hundert hebräische Bücher hervor, die ihrer frühen Entstehungszeit wegen unter den bibliographischen Begriff „Inkunabeln" oder Wiegendrucke fallen. In der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts bildete sich ein neues wichtiges Zentrum des jüdischen Verlagswesens auch noch in der Türkei, und die Arbeit ging mit Riesenschritten vorwärts. Die größte Produktivität entfaltete jedoch auch jetzt die in jüdischem Auftrage arbeitende Buchdruckerei des Christen Daniel Bomberg in Venedig. Die Bibel mitsamt Kommentaren, Traktate des babylonischen und palästinensischen Talmud sowie viele rabbinische und philosophische Werke älterer und neuerer Autoren gingen in Tausenden von Exemplaren aus den venezianischen Druckereien hervor, um in der gesamten Diaspora weiteste Verbreitung zu finden. Als Setzer und Korrektoren waren hierbei ausschließlich Juden tätig, deren Beruf der jüdischen Gesamtheit als „heilig" galt. Jedes Buch trug daher nicht nur den Namen des Verfassers auf dem Titelblatt, sondern führte am Schluß in der Regel auch die Namen der „mit der heiligen Arbeit betrauten" (ha'osskim bi'mlecheth ha'kodesch)

Setzer oder Korrektoren. Dank seinen weitverzweigten Handelsbeziehungen war Venedig in der Lage, ganz Europa mit hebräischen Büchern zu versorgen. Es war dies ein überaus einträgliches Geschäft, und so traten mit dem es fast monopolartig beherrschenden Bomberg gar bald andere, gleichfalls christliche Druckereibesitzer in eifrigen Wettbewerb. Die Konkurrenz zweier neu aufgetauchter Firmen, Giustiniani und Bragadini, löste sogar einen Prozeß aus, der vor der höchsten Instanz zu Rom gerade in der Zeit verhandelt wurde, als die päpstliche Inquisition die Verbrennung des Talmud verfügt hatte (1553). Nunmehr sahen sich die venezianischen Druckereien einer schweren Krise ausgesetzt, da, wie erwähnt, nicht nur der altehrwürdige Talmud, sondern auch neuere, sich irgendwie auf ihn beziehende Werke eingezogen wurden. Während der schlimmsten Verfolgungen des jüdischen Schrifttums (1553—1560) wurden viele Druckereien in Venedig geschlossen, und das Schwergewicht des jüdischen Verlagswesens verschob sich vorübergehend nach Ferrara, Mantua, Cremona und anderen Städten. Bald war jedoch der Höhepunkt der Krise überschritten: neben der päpstlichen Zensur bürgerte sich die Selbstzensur der Rabbiner ein, und die verfolgten Bücher konnten durch die Preisgabe einzelner Stellen der weitesten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Venedig eroberte sich nun von neuem seine führende Stellung im jüdischen Buchdruckerwesen, die Italien bis um die Mitte des XVII. Jahrhunderts voll erhalten bleiben sollte. Erst in der folgenden Epoche mußte es seinen Vorrang an Holland (Amsterdam), Polen und Deutschland abtreten, während die ehedem so produktiven Druckereien der Türkei um diese Zeit bereits in den Hintergrund getreten waren.

Kam der Aufschwung der Buchdruckerkunst in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts vor allem der Verbreitung der jüdischen Literatur zugute, so wirkte sich der wissenschaftliche Humanismus dieser Zeit in einem neuen Inhalt, in noch nie beschrittenen Wegen des literarischen Schaffens aus. Gleichwie in der Blütezeit der arabisch-jüdischen Renaissance, so nehmen auch jetzt Sprachenkunde oder „Grammatik" sowie die Medizin nebst ihren Hilfswissenschaften in der Literatur einen höchst ansehnlichen Platz ein. Die Linguistik und die sich an sie anlehnende Bibelforschung waren hierbei jenes Gebiet, auf dem christliche Gelehrte mit jüdischen nicht selten in engste Berührung kamen. Die Begeisterung der gebildeten Christen für die an-

tike griechisch-römische Kultur rief nämlich bei ihnen ein reges Interesse auch für die andere große Kultur der Antike, für die jüdische, wach, und so wurde die hebräische Sprache, das unentbehrliche Hilfsmittel für deren Erforschung, neben der lateinischen und griechischen zu einem organischen Bestandteil der humanistischen Bildung. Bei dem Studium der biblischen Sprache pflegten sich die von Wissensdrang beseelten Christen meistens der Führung jüdischer Gelehrten anzuvertrauen. So war es z. B. der in Rom und Bologna wirkende Arzt *Obadja Sforno* (gest. um 1550), der den berühmten deutschen Humanisten Reuchlin während dessen Aufenthalts in Rom in der jüdischen Literatur unterwies. Sforno war einer derjenigen, die an der Reorganisation der römischen Gemeinde auf Grund der obenerwähnten Verfassung vom Jahre 1524 mitwirkten, in der er uns als der „eccelente doctore Servedio Sforno" entgegentritt („Servedio" ist die getreue Übersetzung des hebräischen „Obadja": Gottesknecht). Als er später von Rom nach Bologna übersiedelte, wurde er dort zum Oberhaupt der Talmudakademie bestellt. Ein hervorragender Linguist, Naturforscher und Philosoph, zeichnete sich jedoch Sforno zugleich durch seine konservative Gesinnung aus. In seinem Werke „Leuchte der Völker" („Or amim", Bologna 1537) stellt er eine Reihe von Beweisen gegen die sich auf den Aristotelismus gründende Religionsphilosophie zusammen, um eine Handhabe „zur Widerlegung des Epikoros (Freidenkers)" zu bieten. Dieses Buch übertrug Sforno auch ins Lateinische und versah es mit einer hochtrabenden Widmung an den französischen König Heinrich II. (1548), wohl in der Hoffnung, auf diese Weise die Veröffentlichung in Paris zu ermöglichen; in der Hauptstadt des katholischen Frankreich erachtete man es indessen als unangebracht, der Drucklegung einer auf dem „Alten Testament" sich aufbauenden Glaubensapologie die Genehmigung zu erteilen. In der jüdischen Literatur hat sich Sforno vor allem durch seine zum Pentateuch (Venedig 1567) sowie zu manchen anderen biblischen Büchern verfaßten Kommentare einen Namen gemacht, in denen sich neben der grammatischen Analyse auch erbauliche Sittenpredigten finden.

Als vortrefflicher Philologe und Grammatiker tat sich um diese Zeit auch noch *Elias Levita* oder *Bachur* (1473—1549) hervor, der aus Deutschland gebürtig war, jedoch den größten Teil seines Lebens in Italien verbrachte. Er lebte zunächst in Padua und

Venedig, wo er als Lehrer des Hebräischen tätig war, und übersiedelte sodann nach Rom. Hier unterwies er unter anderen auch den später zum Kardinal gewordenen christlichen Theologen Egidio di Viterbo in der hebräischen Sprache und Literatur. Um den mittellosen jüdischen Gelehrten von Brotsorgen zu befreien, nahm ihn der Kardinal mit Frau und Kind in seinem Hause auf, wo sich Levita zehn Jahre lang (1517—1527) in aller Ruhe der Wissenschaft widmen konnte. Besonderes Interesse brachte der Kardinal den Lehren der Kabbala entgegen, die die Juden, wie man glaubte, wegen der angeblichen kabbalistischen Anspielungen auf die Dreifaltigkeit vor den Christen geheim hielten, weshalb denn Levita seinem Mäzen Abschriften alter kabbalistischer Bücher verschaffen mußte. Während seines Aufenthaltes im Hause des Kardinals verfaßte Levita seine die hebräische Grammatik und Lexikographie betreffenden Hauptwerke. Sein Leitfaden der Grammatik: „Sefer ha'Bachur", erschien im Jahre 1518 in Rom, wo eigens zu seiner Drucklegung mit Genehmigung des Papstes Leo X. eine hebräische Druckerei in Betrieb gesetzt wurde. Bei der Plünderung Roms durch die Truppen Karls V. (1527) ging Levita seines ganzen inzwischen erworbenen Vermögens, darunter auch einiger seiner Manuskripte verlustig und kehrte hierauf nach Venedig zurück, wo er als Korrektor seinen Unterhalt verdiente. Hier veröffentlichte er eine Untersuchung über die *Massora* (Venedig 1538), in der er zu beweisen suchte, daß die Regeln der hebräischen Vokalisation erst in der talmudischen Zeit aufgekommen seien und daß folglich die allgemein geltende Lesung des Bibeltextes auf eine ziemlich spät entstandene Tradition zurückgehe. Diese kühne Schlußfolgerung, die der Bibelkritik einen neuen Anstoß gab, rief unter den Theologen eine lebhafte Polemik hervor. Der bekannte Jünger des Reuchlin, Sebastian Münster, gab den Inhalt des Buches in lateinischer Sprache wieder. Levita stand auch selbst in regem schriftlichen Verkehr mit den christlichen Gelehrten der verschiedenen Länder. Der französische König Franz I. ließ an ihn sogar einen Ruf an die Pariser Universität ergehen, doch lehnte Levita diesen ehrenvollen Antrag ab, wohl aus dem Grunde, weil er als Jude in einem Lande, aus dem seine Stammesgenossen restlos vertrieben worden waren, völlig einsam dagestanden hätte. Machten ihm doch ohnehin die Beschuldigungen der gestrengen Rabbiner Sorge, denen es anstößig erschien, daß er Christen in der hebräischen Sprache unter-

richte und in die Geheimnisse der Kabbala einweihe, ungeachtet der Möglichkeit, daß sie ihre Kenntnisse zur Bekämpfung des Judentums ausschlachten könnten. Zu seiner Rechtfertigung wies Levita darauf hin, daß die christlichen Hebraisten zwar keine Freunde der jüdischen Religion seien, sich aber nichtsdestoweniger gar oft für die verfolgten Juden einsetzten. In seinen letzten Lebensjahren veröffentlichte er auch noch Wörterbücher des aramäischen Dialekts des Talmud und Targum mit Erläuterungen in lateinischer und deutscher Sprache („Tischbi" und „Meturgeman", 1541). Der Verkehr des Levita in christlichen Kreisen und vor allem sein Aufenthalt im Hause des Kardinals Egidio blieben indessen nicht ohne traurige Folgen für die Familie des jüdischen Philologen: zwei seiner Enkel (Vittorio Eliano und Salomo Romano) traten zum Christentum über und wurden Helfershelfer jener Mächte, die zur Zeit der Reaktion den Talmud den Flammen preisgaben und den grausamen antijüdischen päpstlichen Bullen zu praktischer Geltung verhalfen.

Als der berufenste Vertreter der weltlichen Bildung galt in jener Epoche der „Doktor der Medizin und der Künste" („medicinae et artium doctor"), ein Titel, der die Beherrschung sowohl des naturwissenschaftlichen wie des philosophischen Stoffgebietes zum Ausdruck brachte. Die Pflegestätten der medizinischen Wissenschaft in Italien waren in erster Linie die alten Universitäten von Salerno, Bologna und namentlich die von *Padua*. Die Paduanische Universität wies seit dem XVI. Jahrhundert neben landsmannschaftlichen Korporationen christlicher Studenten auch eine Verbindung jüdischer Studierender auf[1]). Die Lage dieser Verbindung war angesichts der von kirchlichem Geiste durchdrungenen Universitätsverfassung sowie infolge der Roheit der christlichen Studenten (oben, § 14) wenig beneidenswert. Die Erlangung des Doktortitels war für die Juden mit größten Unannehmlichkeiten verbunden, da die Diplome von einem „heiligen Kollegium" unter dem Vorsitz des als Universitätskanzler geltenden Ortsbischofs in dessen Palast oder gar in der Kirche verliehen zu werden pflegten. Die Diplomverteilung hatte den

[1]) Die aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert stammenden Listen der Universität von Padua führen die Namen von etwa 230 Juden, die sich hier das ärztliche Diplom erworben haben. Noch viel größer wird wohl in Padua die Zahl derjenigen jüdischen Studierenden gewesen sein, die aus dem weiter im Text angeführten Grunde auf den Doktorgrad entweder ganz verzichteten oder sich um das Diplom an einer anderen Universität bewarben.

Charakter einer feierlichen religiösen Handlung, so daß sogar deutsche Protestanten und orthodoxe Griechen nicht selten dem Doktorhut entsagten, um bei der Approbierung als Ärzte nicht das katholische Glaubensbekenntnis sprechen zu müssen. So sah man sich denn schließlich genötigt, für Nichtkatholiken eine Ausnahme zu machen und ihnen die Diplome zunächst durch die Vermittelung der weltlichen Obrigkeit und später durch die eines eigens dazu begründeten „venezianischen Kollegiums" („collegium Venetum") auszuhändigen. Nach Empfang des Doktordiploms war der jüdische Absolvent verpflichtet, dem Universitätsinspektor fünfunddreißig Pakete mit Süßigkeiten zur Verteilung unter die studentischen Landsmannschaften oder „Nationen" zu übergeben. Diese aufgenötigte Bewirtung erforderte neben anderen mit der Erlangung des Doktordiploms verbundenen Ausgaben große Geldmittel und bedeutete für die weniger Bemittelten eine untragbare Last. Der Genuß der Leckerbissen, mit denen die Juden die angehenden christlichen Ärzte bewirteten, hinderte freilich diese nicht daran, nach Abgang von der Universität ihren jüdischen Kollegen Süßes mit Bitterem zu vergelten. Selten versäumten sie es, ihre Konkurrenten unter den Juden, die den Kirchenkanons zuwider Christen in Behandlung nahmen, bei den Behörden anzuzeigen, wie sie denn überhaupt für die Beschränkung der jüdischen ärztlichen Praxis auf den Umkreis des Ghettos einzutreten pflegten. Die medizinische Fakultät unterstützte alle dahin gehenden Forderungen mit der Begründung, „daß es nicht anginge, Christen der ärztlichen Behandlung derjenigen anzuvertrauen, denen ihre Religion die Verfolgung und die Ausplünderung der Christenheit geradezu zur Pflicht macht". Manchmal wurde auch noch folgendes Argument ins Treffen geführt: „Es ziemt sich nicht, daß am Sterbelager eines Christen ein Jude Wache halte, dem das Seelenheil des Sterbenden völlig gleichgültig ist". — So war denn der Weg der jüdischen Ärzte vom ersten Schritte an mit Dornen besät; dennoch vermochten viele von ihnen sich nicht nur unter ihren Glaubensgenossen, sondern auch in den christlichen Kreisen höchsten Ruhm zu erwerben.

Unter den in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts wirkenden Ärzten ist vor allem Jakob Mantin zu nennen, der sich um die zeitgenössische italienisch-jüdische Literatur überaus verdient gemacht hat und uns bereits als Widersacher der messianischen Bewegung entgegengetreten ist (oben, § 11). Seine Jugendjahre brachte er in Verona

zu, wo er auf der Universität medizinischen und philosophischen Studien oblag. Die lateinische Sprache meisterlich beherrschend, machte er es sich zur Lebensaufgabe, die hervorragendsten Werke der mittelalterlichen jüdisch-arabischen Literatur in die Weltsprache der Gebildeten zu übertragen. Im Jahre 1521 gab er in Rom die lateinische Übersetzung zweier Teile des „Kommentars" des Averroës zu Aristoteles („Von dem Ursprung der Tierwelt" und „Von der Seele") heraus und widmete seine Arbeit dem Papste Leo X. Daneben übersetzte er die Einleitung des Maimonides zu dem ethischen Traktat „Aboth". Nachdem sich Mantin eine Zeitlang in Venedig aufgehalten hatte (oben, § 10), übersiedelte er nach Rom, wo ihn seine ärztliche Kunst bald zu so hohem Ansehen brachte, daß der Papst Paul III. ihn zu seinem Leibarzt erhob. Zugleich setzte er seine Arbeit an der Übertragung der Werke des Averroës fort und konnte so im Jahre 1539 dessen Kommentar zu Platos „Politeia" in lateinischer Sprache dem Papste vorlegen. Der seinen gelehrten Leibarzt begünstigende Paul III. ernannte ihn zum Dozenten der praktischen Medizin an der römischen Universität, die denn auch in ihrer Professorenliste eine Zeitlang den Namen „Jakob der Jude" (Giacomo Ebreo) führte. Nach Venedig zurückgekehrt, beteiligte sich Mantin an der Herausgabe einer lateinischen Übersetzung des „Führers" des Maimonides, befaßte sich mit der Übertragung des medizinischen „Kanons" des Avicenna (einen Teil dieser Übertragung widmete er dem Dogen von Venedig) und stand in regstem wissenschaftlichen Verkehr mit dem dortigen Humanistenkreise. Um 1550 trat er als Hausarzt des venezianischen Gesandten in Syrien eine Reise nach dem Morgenlande an, wo er bald nach seiner Ankunft in Damaskus vom Tode ereilt wurde.

Das Schicksal eines anderen um die zeitgenössische Heilkunde hochverdienten Juden, das des Marranen *Amatus Lusitanus*, sollte in entscheidendster Weise von der hereinbrechenden katholischen Reaktion beeinflußt werden. In Portugal geboren, studierte er zunächst auf der Universität von Salamanca, um sich dann der theoretischen und praktischen Medizin in Lissabon zu widmen. Die Einführung der Inquisition zwang ihn, sein Heimatland zu verlassen und in den Niederlanden Zuflucht zu suchen. In Antwerpen veröffentlichte er seine erste wissenschaftliche Arbeit: eine Untersuchung über Dioskorides („Index Dioscoridis", 1536). Nach langem Umherirren in Frankreich und Deutschland zog Amatus schließlich nach Italien. Zwischen

1540 und 1555 hielt er sich abwechselnd in Venedig, Rom, Ferrara und Ancona auf und stand als ein hervorragender Praktiker und Theoretiker seines Faches überall in höchstem Ansehen. In Ferrara hielt er öffentliche Vorlesungen über Anatomie und Arzneimittelkunde. Zugleich verstand er es, auch seine weitausgedehnte ärztliche Praxis in den Dienst wissenschaftlicher Aufgaben zu stellen. So pflegte er über den Verlauf jedes einzelnen von ihm behandelten Krankheitsfalles aufs genaueste Buch zu führen und, nachdem er hundert solche Krankengeschichten beisammen hatte, sie zu einem Sammelwerke mit dem Titel „Curationum Centuria" zu vereinigen (sieben solcher Sammlungen sind auch im Drucke erschienen). In Ancona bekannte sich Amatus offen zum Judentum, ohne sich daran zu kehren, daß die Inquisition ihn, den ehemaligen Marranen, keinen Augenblick aus ihren Augen verlor. So geriet er unter Paul IV., als die Inquisition die Stadt nach der Kirche abtrünnig gewordenen Marranen abzusuchen begann, in schwerste Gefahr. Glücklicherweise wurde er vor der bevorstehenden Verhaftung rechtzeitig gewarnt und konnte so durch Flucht dem Tode auf dem Scheiterhaufen entgehen, dem in Ancona im Jahre 1556 vierundzwanzig Marranen verfallen waren (oben, § 12). Nach seiner Flucht hielt sich Amatus zunächst in Pesaro auf, von wo aus die bereits geschilderte Boykottbewegung gegen den Hafen von Ancona eingeleitet worden war, zog jedoch später nach der Türkei weiter, dieser sichersten Zufluchtsstätte der gehetzten Marranen (1559). Hier wurde ihm endlich uneingeschränkte Gewissensfreiheit zuteil. Er legte sich den hebräischen Namen *Chabib* bei („der Geliebte" — eine getreue Übersetzung seines literarischen Namens Amatus; sein ursprünglicher christlicher Name war Juan Rodrigo de Castel-Branco) und wurde zu einem aktiven Mitglied der Gemeinde von Saloniki, wo er auch um 1568 sein Leben beendete. Die nachfolgenden Ärztegenerationen verdankten ihm eine Reihe ausgezeichneter lateinisch abgefaßter Werke, wahre Fundgruben medizinischer Erkenntnis.

Während die Wirksamkeit des Jakob Mantin somit noch ganz im Zeichen des humanistischen Zeitalters stand, Amatus Lusitanus aber die Krise des Humanismus und den Anbruch der katholischen Reaktion über sich ergehen lassen mußte, wirkte der dritte bedeutende Vertreter der jüdisch-italienischen Medizin, *David de Pomis* (bekannt auch unter dem Namen „Min ha'tapuchim", der hebräischen

Übersetzung seines lateinischen Zunamens) bereits im Zeitalter der finstersten Reaktion. Nachdem er im Jahre 1551 in Perugia den Titel eines Doktors der Medizin erlangt hatte, ging er in verschiedenen italienischen Städten mit bestem Erfolg seinem ärztlichen Berufe nach, fühlte sich jedoch durch die bekannten, die Behandlung von Christen untersagenden Bullen in seiner Wirksamkeit stark beengt. Erst unter Sixtus V. wurde ihm die Genehmigung zuteil, die ärztliche Praxis auch unter der christlichen Bevölkerung auszuüben. Diesem Papste widmete er denn auch sein hebräisches Lexikon, in dem für jede Vokabel ihre lateinische und italienische Übersetzung angegeben ist („Zemach David", 1587). Um dieselbe Zeit veröffentlichte er in lateinischer Sprache ein Buch „Vom jüdischen Arzte" („De medico hebraeo, enarratio apologetica", Venedig 1588), eine Apologie der jüdischen Ärzte, in der er die von der Geistlichkeit und den christlichen Konkurrenten böswillig genährten Vorurteile in beredten Worten Lügen strafte. Der Verfasser zählt eine lange Reihe hervorragender jüdischer Mediziner auf, deren Dienste von den höchsten geistlichen und weltlichen Würdenträgern in Anspruch genommen worden waren, und stellt am Schluß eine Menge talmudischer Aussprüche zusammen als schlagenden Beweis für das hohe ethische Niveau des so arg verleumdeten Buches. David de Pomis starb in Venedig gegen Ende des XVI. Jahrhunderts.

In den Jahren, da in Italien die Strahlen des untergehenden Humanismus noch nicht ganz erloschen waren, begannen innerhalb der italienischen Judenheit Ansätze einer neuen Religionsphilosophie emporzukeimen. Es war dies eine Philosophie ganz besonderer Art: nicht der altüberkommene, auf aristotelischen Lehren sich aufbauende Rationalismus maimonidischer Prägung, sondern ein zu neuem Leben erstandener und mit kabbalistischen Gedankengängen verflochtener Neoplatonismus oder Philonismus. In diesem Geiste eben war die in italienischer Sprache abgefaßte Abhandlung „Dialoge über die Liebe" („Dialoghi di amore", 1505) gehalten, deren Verfasser der schon erwähnte *Jehuda Abravanel* war, auch *Leon Medigo* genannt (gest. um 1530), der Sohn des großen Führers der sephardischen Exulanten, der mit seinem Vater alle Leiden des unsteten Wanderlebens teilte. Das Werk geht von dem vielfach variierten Gedanken aus, daß die Liebe oder die gegenseitige Anziehung von Materie und Geist das lebenspendende wie das lebenerhaltende Prinzip

sowohl im Weltall als in der Menschheit darstelle. Die Liebe sei es, durch die Gott die Welt erschaffen habe, durch die sie regiert werde und die auch das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer, die Sehnsucht der Seele nach ihrem Urquell bestimme. Weisheit und Tugend, Glaube, Wissen und Schönheit, wie überhaupt alles, was dem menschlichen Leben einen erhabenen Sinn zu verleihen vermag — all dies sei nichts als die Äußerung der Liebessehnsucht oder des Hinaufstrebens der Seele zu Gott. In diesem langen, von „Philo" und „Sophia" geführten Gespräch werden die verschiedensten Probleme der Naturkunde, der Philosophie und namentlich der Psychologie gestreift, doch würde man darin vergeblich spezifisch jüdische Inhalte suchen. Die jüdische Gesinnung des Verfassers kommt nur darin zum Ausdruck, daß er seine Gedankengänge dem jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo in den Mund legt und demgemäß eine innere Verwandtschaft zwischen der Weltschöpfungslehre Mosis (freilich in einer kabbalistischen Auffassung) und der Ideenlehre Platos feststellen zu müssen glaubt. Die italienische Sprache, in der das Buch abgefaßt ist, und seine abstrakte Darlegungsweise ließen das falsche Gerücht aufkommen, der Verfasser der „Dialoge" sei zum Christentum übergetreten. Der erste christliche Herausgeber des Buches, der es im Jahre 1535 in Paris veröffentlichte, empfahl denn auch den Verfasser auf dem Titelblatt in folgender Weise: „Leon Medico, seiner Abstammung nach Jude, der jedoch später Christ wurde". In der Absicht, dem Buche in der christlichen Leserwelt einen Erfolg zu sichern, schreckte man sogar davor nicht zurück, den Text in tendenziöser Weise zu interpolieren (so setzte man neben den Namen des Chanoch und des Propheten Elias den Johannes' des Täufers).

Entbehren somit die Mutmaßungen über die Taufe des Jehuda Abravanel jeglicher Grundlage, so waren seine Lebenspfade nichtsdestoweniger von den schwarzen Schatten der Kirche stark verdüstert. Als nämlich die Familie Abravanel im Jahre 1492 Spanien verlassen mußte, entschloß sich Jehuda, seinen minderjährigen Sohn in Portugal der Fürsorge von Verwandten anzuvertrauen, während er selbst weiter nach Italien zog. Hier erreichte ihn die Nachricht, daß der Knabe während der von König Manuel angeordneten Massentaufe jüdischer Kinder in Lissabon der kirchlichen Bekehrungswut zum Opfer gefallen war. Der tief erschütterte Vater war über den

Verlust der ihm teuren Seele sein Leben lang untröstlich. In seiner in Versen abgefaßten „Klage über das Schicksal" („Teluna al ha' sman") richtet er an den verlorenen Sohn die herzbewegenden Fragen: „Mein Liebling, wie mag es dir unter den Menschen mit unlauteren Herzen ergehen, dir, dem blühenden Apfelbaum in der dürren Heide? Warum muß deine reine Seele unter Fremden weilen, gleich einer Rose unter Disteln und Dornen?" Voll Inbrunst redet er auf den Sohn ein, auch unter der Marranenmaske dem Vermächtnis der Ahnen die Treue zu halten: „Wisse, mein Erstgeborener, du entstammst einem Geschlechte von Gelehrten. So versäume denn nicht, mein Sohn, mit Fleiß zu lernen, die Bibel zu lesen, dir die Sprache meiner Briefe anzueignen; studiere die Mischna, studiere den Talmud!" Doch bald steigt in dem trostlosen Vater die bittere Erkenntnis auf, daß seine Hoffnung nur ein leerer Wahn sei und daß es ihm nie beschieden sein werde, das ihm entrissene Kind zu umarmen. Und in der Tat sollte der entführte Sohn des Jehuda Abravanel ebenso in dem fremden Volke versinken, wie das italienische Werk des Vaters in der fremden Literatur. In einem Zeitraum von fünfundzwanzig Jahren wurde das Buch nicht weniger als viermal in Venedig verlegt, um sodann in die lateinische, französische und spanische Sprache übersetzt zu werden. Die französische Übersetzung erschien mit einer Widmung an die Königin Katharina Medici, während die spanische dem König Philipp II. gewidmet war, so daß das Buch, das die „Liebe" verherrlichte, den schlimmsten Menschenhassern, den Urhebern der Bartholomäusnacht und der Schrecken der Inquisition, als Ehrengabe dargebracht wurde; die hebräische Übersetzung der „Dialoge" blieb aber Jahrhunderte hindurch Manuskript und sollte erst in jüngster Zeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Als eine Fernwirkung des humanistischen Zeitalters ist wohl die Tatsache anzusprechen, daß die italienische Sprache, die Umgangssprache der Juden Italiens, sich auch in die jüdische Dichtkunst Eingang zu verschaffen vermochte. So tat sich in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts in Rom die Dichterin *Debora Ascarelli* hervor, die das liturgische Gedicht des Moses Rieti „Die Stätte der Andächtigen" („Meon ha'schoalim", ein Teil des bekannten aus dem XV. Jahrhundert stammenden Werkes „Mikdasch meat") sowie eine Reihe anderer synagogaler Hymnen in klangvolle italienische Verse

umdichtete. Diese dichterischen Versuche wurden im Jahre 1602 in Venedig in Buchform herausgegeben. Zu Beginn des XVII. Jahrhunderts tritt uns in Venedig noch eine andere jüdische Dichterin, *Sara Copia Sullam,* entgegen, eine Kaufmannstochter, die in den Kreisen der italienischen Gebildeten vertraute Freunde besaß. Als der Ordensbruder Ansaldo Ceba aus Genua sein sich an den biblischen Stoff anlehnendes Poem „Esther" veröffentlichte, trat Sara in einen Briefwechsel mit ihm, der sich durch mehrere Jahre hinzog (1618—1622). Aus den erhalten gebliebenen Briefen des Ceba ist zu ersehen, daß den Hauptgegenstand dieses Briefwechsels der Streit bildete, ob es der Judaismus oder das Christentum sei, dem der Vorzug gebühre. Sara verstand es, alle Argumente ihres Korrespondenten, der sie zu seinem Glauben zu bekehren suchte, mit Geschick zu widerlegen. Nachdem der Mönch sich von der Fruchtlosigkeit seiner Versuche überzeugt hatte, bat er Sara, ihm zu erlauben, wenigstens für ihre Erleuchtung durch Christi Gnade beten zu dürfen. Sara gewährte ihm zwar die Bitte, jedoch unter der Bedingung, daß auch er nichts dagegen einwende, wenn sie ihrerseits um sein Seelenheil zu Gott bete. Es wird vermutet, daß die Briefe der Sara der Inquisition in die Hände gespielt wurden und ob ihrer „Gottlosigkeit" der Vernichtung anheimfielen. Von den Schriften der Dichterin sind uns nur einige wenige italienische Sonette und eine Apologie („Manifesto") überliefert. In dieser letzteren tritt sie der gegen sie gerichteten Streitschrift des venezianischen Priesters Bonifazius entgegen, der sie auf Grund mündlicher oder schriftlicher Äußerungen der Leugnung des Unsterblichkeitsdogmas bezichtigte (1621). Die von der grundlos Angeklagten mit sarkastischem Witz und zugleich mit unbezwingbarer Logik geführte Verteidigung zeugt nicht nur von literarischer Begabung, sondern auch von Vertrautheit mit den Problemen der Religionsphilosophie.

§ 17. Die Chronographen des XVI. Jahrhunderts

Die nationalen Sorgen und Hoffnungen der Zeit spiegeln sich am getreuesten in der *Chronographie* wider, die namentlich im Italien des XVI. Jahrhunderts zu hoher Entfaltung gelangte. Von den vier damals hervortretenden Chronisten kamen freilich drei aus der Kolonie der sephardischen Einwanderer, während der alt-

ansässigen Judenheit nur einer entstammte. Es war dies der aus dem Venedig botmäßigen Candia gebürtige *Elias Kapsali* (um 1490 bis 1555), einer der letzten Repräsentanten der verblühten „romaniotischen" Kultur der griechisch-italienischen Juden, die von der Kultur der zugewanderten Sephardim immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde. Die Bedeutung der griechischen Umgangssprache der Juden von Candia für ihr geistiges Leben kam unter anderem darin zum Ausdruck, daß hier sogar noch im XVI. Jahrhundert der Brauch bestand, die „Haftara" (den Abschiedsvortrag aus den Propheten) in den Synagogen außer den drei ersten in der Originalsprache verlesenen Versen griechisch vorzutragen. Als Kapsali, der seine Talmudstudien auf der berühmten Jeschiba von Padua gemacht hatte, zum Rabbiner von Candia geworden war, machte er zwar den Versuch, die griechische Sprache aus der Stätte der Andacht zu verbannen, konnte jedoch angesichts der durch die örtlichen Lebensbedürfnisse bestimmten Sitte mit der Reform nicht durchdringen. Wie sehr er übrigens selbst mit der griechischen Kultur verwachsen war, erhellt daraus, daß Elias Kapsali seine Mußestunden mit der Abfassung der Geschichte jener zwei Länder ausfüllte, die die Überreste des verdorrten romaniotischen Kulturzweiges beherbergten: mit der des Erben von Byzanz, des Ottomanischen Reiches, und der der venezianischen Republik. Aus seiner „Seder Elijahu" oder „Debe Elijahu" betitelten allgemeinen Geschichte der Türkei sind bis jetzt nur jene umfangreichen Bruchstücke veröffentlicht, die sich auf die Geschichte der Juden in diesem Lande unter den Sultanen Mohammed II., Bajazet, Selim II. und Suleiman bis zum Jahre 1523, dem Entstehungsjahre des Buches, beziehen. Dem Verfasser scheint die Türkei für die Rolle, die ihr in der gesamteuropäischen Geschichte zugefallen war, gleichsam prädestiniert gewesen zu sein: „Durchwandert die Kapitel dieses Buches — so heißt es in der Einleitung — und ihr werdet euch überzeugen, daß der Allmächtige in seiner Weisheit das türkische Volk nur um deswillen erhöht und es aus fernen Ländern (nach Europa) geführt hat, um sich der Türkei als eines Werkzeugs zur Bestrafung der (christlichen) Völker und Staaten zu bedienen, denn das Maß ihrer Sünden ist übervoll". Kapsali berichtet in aller Ausführlichkeit von der geschichtlichen Rolle, die sein Anverwandter Moses Kapsali, der erste Großrabbiner im türkischen Konstantinopel, gespielt hat (Band V,

§ 66), über das Los der nach der Türkei verschlagenen spanischen und portugiesischen Exulanten, über die Dienste, die die Juden dem Sultan Suleiman bei der Eroberung von Rhodos erwiesen hatten, über die Eroberung Ägyptens und die Auflehnung des dortigen Pascha, über jenen bereits geschilderten Zwischenfall[1]), der zur Festsetzung des sogenannten „ägyptischen Purim" Anlaß gab (oben, § 3). Seine Quellen und die Methode seiner Geschichtsschreibung kennzeichnet der Verfasser selbst in folgenden Worten: „In allen meinen Erzählungen befleißigte ich mich einer wahrheitsgetreuen Darstellung. Die Erzählungen über das Türkenreich vernahm ich von hochbetagten angesehenen Türken, die über die Eroberung von Konstantinopel — von meinem Vater, der dort lange Zeit gelebt hat und dem Rabbiner Moses (Kapsali) zur Seite stand, über Spanien von jenen unglückseligen Sephardim, die nach ihrer Vertreibung durch unsere Stadt zogen und in unserem Hause freundliche Aufnahme fanden . . . In manchen meiner Erzählungen folgte ich allerdings der Verfahrensweise der Rhetoren, die sich Übertreibungen und Erdichtungen erlauben". — Am nächsten stand Kapsali den Geschehnissen, die er in seiner Venedig gewidmeten Chronik wiedergibt („Dibre ha'jamim le'malche Venezia", niedergeschrieben im Jahre 1517)[2]). Der Verfasser berichtet hier vornehmlich über jene Ereignisse, die er im Verlaufe der italienischen Kriege in Venedig, Padua und Candia persönlich miterlebt hat, und daneben über das Los der jüdischen Gemeinden zur Zeit der deutschen Okkupation Oberitaliens, so daß seinen diesbezüglichen Berichten der Wert von unanfechtbaren Zeugenaussagen beizumessen ist. Besonders aufschlußreich ist unter anderem seine Schilderung des jüdischen akademischen Lebens in Padua, wo er selbst unter der Anleitung des berühmten Rabbiners Jehuda Menz seine talmudische Ausbildung genossen hatte.

Gleichsam als ein dichtender Tragiker steht der Geschichte seiner Zeit der Chronograph *Samuel Usque* gegenüber, ein aus Portugal

---

[1]) Das Ereignis fällt in das Jahr 1524 und spielte sich folglich ein Jahr nach der Abfassung des Buches ab, weshalb anzunehmen ist, daß der Verfasser die Schilderung dieser Episode in das Manuskript nachträglich eingefügt hat.

[2]) Das Manuskript dieses Werkes blieb mehr als vier Jahrhunderte unveröffentlicht und erst jetzt wurden seine auf die Juden bezüglichen Teile von N. Porges der Öffentlichkeit übergeben. Vgl. unten, Bibliographie zu diesem Paragraphen.

nach Italien geflüchteter Marrane. Um die Mitte des XVI. Jahrhunderts ließ er sich in Ferrara nieder und gab dort in portugiesischer Sprache unter dem Titel: „Trost Israels in seiner Trauer" (Consolaçam as tribulaçoens de Israel, Ferrara 1552) eine geschichtliche Darstellung des jüdischen Mißgeschicks heraus. Das Buch war vornehmlich für die Landsleute des Verfassers bestimmt, für jene Marranen, die zwar den heimatlichen Inquisitoren entronnen waren, jedoch auch noch in Italien vor dem wachsamen Auge der päpstlichen Inquisition stets auf der Hut sein mußten. Dem Chronographen ist es weniger darum zu tun, die Geschehnisse getreu wiederzugeben, als sich in Meditationen über sie zu ergehen. Seine Darstellung beginnt mit der Wiedergabe des Dekrets des westgotischen Königs Sisebut über die gewaltsame Taufe der spanischen Juden und schließt mit den in die Zeit des Verfassers selbst fallenden Ereignissen. Als Quellen dienten ihm hierbei viele spanische und französische Chroniken, vielleicht aber auch jüdisches, uns unbekannt gebliebenes handschriftliches Material. Das Buch ist in der Form eines Gesprächs zwischen drei Hirten gehalten, von denen der eine, Jakob (das jüdische Volk), über die von ihm in den verschiedenen Ländern erduldeten Leiden klagt, während seine zwei Freunde ihm, gleich den Freunden des schwergeprüften Hiob, Trost zusprechen. Die Klagen des Jakob über die Verfolgungen der Lämmer Israels durch die sie zerfleischenden, vertierten Nationen klingen in die leidenschaftlichen Worte aus: „Europa, Europa, du Hölle auf Erden! Was kann ich von dir sagen, die du deinen Siegesweg mit mir teuren Leichen gepflastert? Was soll ich zu deinen Gunsten anführen, von Laster und Kriegswut berauschtes Italien? Hast du doch, wie ein beutegieriger Löwe, das Eingeweide meiner Schafe verschlungen! Und ihr, verderbenbringende Weiden Frankreichs, die ihr meine Lämmlein mit giftigem Unkraut gespeist! Und auch du, voll wilden Übermuts im Gebirge hausendes Deutschland, hast du nicht meine Kindlein von den finster ragenden Gipfeln deiner Alpen in den Abgrund gestürzt?! . . . Und nun gar du, scheinheiliges, grausames, blutgieriges Spanien, in dem die hungrigen Wölfe noch immer meine Herden verwüsten!" Voll heiligen Zornes schildert Usque die Schreckensherrschaft der Inquisition: „Ein grausiges Ungetüm brach aus Rom hervor, von so unheimlicher Gestalt, mit einem so grauenerregenden Blick, daß bei seinem Anblick ganz Europa zusammenzuckte . . .

Seine Augen und sein Rachen speien Feuer, seine Nahrung ist Menschenfleisch . . . Wo es auftaucht, wird das Tageslicht durch seinen schwarzen Schatten verdunkelt, und mag die Sonne auch noch so hell scheinen, das Ungetüm verwandelt alles in ägyptische Finsternis. Wohin es seine Fühler vorstreckt, dort werden die grünen Auen welk, dort verdorrt der blühende Baum und die Erde wird zu einer einzigen öden Wildnis". Die Freunde des trauererfüllten Jakob suchen ihn nun damit zu trösten, daß die durch ihre Martern geläuterte Nation alle anderen Völker an sittlicher Vollkommenheit überrage und darum auch nie restlos vertilgt werden könne: „Erhebt sich eines der Reiche gegen dich, um dich der Vernichtung preiszugeben, so gibt es noch immer ein anderes, wo du Unterkunft zu finden vermagst. Als die Spanier dich vertrieben, wies dir Gott den Weg nach einem Lande, das dir ein Asyl gewährte und dich wieder frei aufatmen ließ: nach Italien". Die Ironie des Schicksals wollte es, daß diese Zeilen in Italien ein Jahr vor der Verbrennung des Talmud, drei Jahre vor der Veröffentlichung der Bulle Pauls IV. und vier Jahre vor dem Flammentode der Marranen in Ancona im Drucke erscheinen sollten. In diesen Jahren hätte der Verfasser Italien unter den vom „Ungeheuer" verschont gebliebenen Ländern wohl kaum miterwähnen können. Das von Samuel Usque mit seinem Herzblut geschriebene Martyrologium wurde von der päpstlichen Zensur als ein flammender Protest gegen die Untaten der Kirche auf den „Index der verbotenen Bücher" gesetzt. Sein fast gleichzeitig mit der in der Türkei veröffentlichten Chronik „Schebet Jehuda" (oben, § 8) erschienenes Werk widmete Usque der in Konstantinopel lebenden ehemaligen Marranin Gracia Nassi. Bald übersiedelte er selbst nach der Türkei, wo um jene Zeit viele Marranen aus Italien gleich ihm Zuflucht suchten. Eine schwer zu überprüfende Nachricht besagt, Usque hätte die letzten Jahre seines Lebens in Palästina, und zwar in der Hochburg der Kabbalisten, in Safed, geweilt, wo er zum Anhänger der von der Schule des Ari gepflegten messianischen Mystik geworden sei.

Von der Chronographie zur Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne des Wortes leiten die Werke des *Joseph ha'Kohen* (1496 bis 1575) über. Sein persönliches Schicksal war aufs engste mit den schweren Krisen der damaligen jüdischen Geschichte verbunden. Einer aus Spanien vertriebenen Familie entstammend, brachte Jo-

seph die ersten Jahre seines Lebens im päpstlichen Avignon zu, von wo aus er seinen Angehörigen nach Genua folgte. Die zweimal erfolgte Vertreibung der Juden aus Genua (1516 und 1550) veranlaßte die heimatlose Familie Kohen, zeitweilig in den nahegelegenen Städtchen Novi und Voltaggio Zuflucht zu suchen, doch konnte sie in der Zwischenzeit wieder nach der Hauptstadt der Republik zurückkehren. Hier ging Joseph dem ärztlichen Berufe nach und war nicht nur bei der jüdischen, sondern auch bei der christlichen Bevölkerung sehr beliebt. Als im Jahre 1567 die Ausweisung der Juden aus der genuesischen Republik verfügt wurde, erklärten sich die Behörden bereit, für den populären Arzt eine Ausnahme zu bewilligen und ihm den Aufenthalt in Voltaggio zu gestatten; Joseph zog es indessen vor, das Los der Exulanten zu teilen und konnte infolgedessen erst drei Jahre vor seinem Tode erneut das stiefmütterliche Genua aufsuchen. Obwohl seinem Berufe nach Arzt, war Joseph seinem eigentlichen Wesen nach der geborene Geschichtsschreiber. Die Ereignisse der jüdischen Geschichte wie die der Weltgeschichte gingen ihm nicht weniger nahe, als die Geschehnisse seiner eigenen Zeit, die er wiederum in historischem Aspekt zu betrachten pflegte. Jahre hindurch arbeitete er unablässig an seinem großangelegten Werke „Chronik der Könige Frankreichs und der Könige des Ottomanischen Reiches" („Dibre ha'jamim le'malche Zarfath u'malche Beth-Ottoman"), bei dessen Abfassung er in ausgiebigstem Maße den in den nichtjüdischen mittelalterlichen Chroniken vorliegenden Stoff benützte. Das in einem für jene Zeit mustergültigen Hebräisch geschriebene Buch bringt den jahrhundertelangen Kampf des Christentums mit dem Islam, Europas mit Asien von der Zeit der Kreuzzüge bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts zur Darstellung und nimmt in diesem Zusammenhang stets auf die Hauptereignisse der jüdischen Geschichte Bezug. Seiner äußeren Form nach stellt es eine Chronik dar, die sogar des pragmatischen Zusammenhanges entbehrt, und doch erscheint es dank der in ihm überall zum Ausdruck kommenden ethischen Gesinnung des Verfassers als eine festgefügte Einheit. Der die Despoten und die Gewaltherrschaft aus tiefstem Seelengrunde hassende Geschichtsschreiber kommt immer wieder auf den Gedanken der geschichtlichen Nemesis zurück, namentlich aus Anlaß der den Juden in dem einen oder anderen Lande zuteil gewordenen Behandlung. Sobald er

auf das Martyrium seiner Brüder in den christlichen Ländern im Zeitalter der Kreuzzüge, auf die Verfolgungen der Juden im mittelalterlichen Frankreich oder auf die Vertreibung aus Spanien und Portugal zu sprechen kommt, machen sich die ihn beseelenden nationalen Gefühle in leidenschaftlichen Ausbrüchen des Zornes und der Trauer Luft. An einer Stelle seines Werkes läßt sich der Verfasser folgendermaßen vernehmen: „Was mich zur Abfassung dieses Buches bewog, war die Vertreibung der Juden aus Frankreich und Spanien. Mögen die Juden stets dessen eingedenk bleiben, was sie (die Christen) in ihren Ländern, Palästen und Schlössern an uns verbrochen haben, denn wisset, es kommen die Tage . . .“ In diesem jäh abgebrochenen prophetischen Satz tönt uns gleichsam ein Appell an das Strafgericht der Geschichte gegen die Peiniger des jüdischen Volkes entgegen.

Der Abschluß der „Chronik“ des Joseph ha'Kohen fällt in das Jahr 1553, und so haben die letzten Zeilen dieses Werkes jene in diesem Jahre vollbrachte Untat zum Gegenstand, durch die der Übergang Italiens vom Zeitalter des Humanismus zu dem der katholischen Reaktion gekennzeichnet ist: die auf Befehl des Papstes Julius III. in Rom und Venedig erfolgte Talmudverbrennung. Im nächsten Jahre erschien das Buch in Sabbionetta im Druck, doch glaubte sich der Verfasser mit dieser allgemein geschichtlichen Arbeit allein nicht zufrieden geben zu können. Er hegte den Wunsch (wohl durch das gerade damals erschienene Buch des Samuel Usque angeregt), die sich in seiner Darstellung der allgemeinen politischen Geschichte Europas verlierenden jüdischen Denkwürdigkeiten zu einer Einheit zusammenzufassen, alle von dem gemarterten Volke vergossenen Tränen gleichsam in einem einzigen Gefäß zusammenfließen zu lassen und so dem jüdischen Martyrologium eine systematische Form zu verleihen. Diesen Plan brachte Joseph ha'Kohen in dem Buche „Das Jammertal“ („Emek ha'bacha“) zur Ausführung, in dem er alle auf die jüdische Geschichte bezüglichen Stellen aus seiner allgemeinen „Chronik“ nebst mancherlei Zusätzen aufeinanderfolgen ließ, um diesem Stoff auch noch Aufzeichnungen über die nach dem Jahre 1553 eingetretenen Ereignisse als Schlußteil beizufügen. Zunächst reichte seine Darstellung nur bis zum Jahre 1558; der unermüdliche Annalist ließ jedoch auch später von der Aufzeichnung der sich vor seinen Augen abspielenden Ereignisse nicht ab, so daß

er seine Arbeit erst im Jahre 1575, dem Jahre seines Todes, abbrach. Der letzte Abschnitt des „Jammertales", die Darstellung der grausamen Maßnahmen der Päpste Paul IV. und Pius V. (des „impius", des gottlosen, wie ihn der Geschichtsschreiber voll Zorn nennt) ist ein einziger Schrei der Entrüstung. Mancher Bericht klingt in einen Ruf wie den folgenden aus: „O Gott der Gerechtigkeit, du bist es, bei dem ich meine Klage anhängig mache!" oder: „So eile doch, Gott, uns zu Hilfe und zahle den Feinden deines Volkes nach Gebühr heim!" In dem seinem „Jammertale" vorausgeschickten Gedichte spricht der Verfasser den Wunsch aus, das Buch möge von den Volksgenossen namentlich am 9. Ab, dem Tage der Tempelzerstörung, gelesen werden. Und in der Tat bürgerte sich in mehreren italienischen Gemeinden der Brauch ein, Bruchstücke aus diesem Martyrologium an diesem nationalen Fasttage öffentlich vorzutragen. Desungeachtet blieb das „Jammertal" des Joseph ha'Kohen im Gegensatz zu seiner „Chronik" unveröffentlicht (anfänglich wohl wegen der von der päpstlichen Zensur gemachten Schwierigkeiten), um fast drei Jahrhunderte lang nur in Abschriften Verbreitung zu finden[1]).

Ein viel geringerer Wert als den eben behandelten Chroniken kommt dem Werke des vierten um diese Zeit wirkenden Chronisten zu, der „Kette der Tradition" („Schalscheleth ha'Kabbala") des *Gedalja ibn Jachja*, das im Jahre 1587 in Venedig im Drucke erschien. Der Verfasser, ein Sprößling des bekannten sephardischen Geschlechtes (Band V, § 53), lebte abwechselnd in verschiedenen Städten Italiens und bekam die Folgen des päpstlichen Judenhasses besonders schmerzlich zu fühlen: unter Pius V. wurde er aus dem Kirchenstaate ausgewiesen und ging hierbei seines gesamten Vermögens verlustig; die Verbrennung der hebräischen Bücher richtete in seiner Bibliothek große Verwüstung an, so daß ihm bei der Abfassung seiner Chronik nicht selten die unentbehrlichsten Nachschlagewerke fehlten. Seinem Inhalte nach kommt das Buch „Schalscheleth" den literaturgeschichtlichen Chroniken des Ibn Daud und des

[1]) Die Chronik „Emek ha'bacha" ist zum erstenmal von S. D. Luzzato und M. Letteris im Jahre 1852 in Wien ediert worden, um bald darauf eine deutsche und französische Ausgabe zu erleben. In die Wiener Ausgabe sind die Zusätze mitaufgenommen, die sich auf die in den Zeitraum von 1575 bis 1605 fallenden Ereignisse beziehen und von einem sich unter dem bescheidenen Namen „Ha'magiah" („Korrektor") verbergenden jüngeren Zeitgenossen des Verfassers herrühren.

Zacuto am nächsten. Der Verfasser stellt hier, mit der Urzeit beginnend, ein chronologisch geordnetes Register der großen Männer in Israel auf, doch sind die von ihm gegebenen Charakteristiken nicht selten in einen didaktischen Rahmen hineingestellt, der die Geschichte zu einer erbaulichen Predigt werden läßt. Seine Liste führt an ihrer Spitze die Namen Adams und der Erzväter, wobei zur Kennzeichnung der biblischen Helden nicht selten sagenhafte Einzelheiten aus dem Talmud, ja sogar aus dem „Sohar" herangezogen werden; die Lebensbeschreibungen der Urheber des Talmud sowie der mittelalterlichen Rabbiner sind von allerlei, vornehmlich mystischen Legenden über prophetische Traumgesichte, Weissagungen und Wunder durchsetzt. Im zweiten Teile seines Buches verläßt Ibn Jachja gänzlich den Boden der geschichtlichen Tatsachen und ergeht sich in Betrachtungen über die Weltschöpfung, über die Astrologie, Physiologie, über die Natur der Seele (die ihm als „feinste, von den himmlischen Engeln ausgesonderte und in den menschlichen Körper eingedrungene Materie" gilt) und ihre Wanderungen, über Zauberkunst, Dämonen („Schedim"), über Hölle und Paradies u. dgl. m. Der Verfasser stand ganz im Banne der damals in Palästina erblühten Mystik, glaubte an die Realität der Geister und beteuerte sogar, sie mit eigenen Augen gesehen und mit ihnen bei ihrer Austreibung aus den „von böser Macht Besessenen" selbst gesprochen zu haben. Erst im letzten Teil seines Buches nimmt Ibn Jachja den von ihm verlassenen Faden der Chronik wieder auf und bietet ein Verzeichnis aller Verfolgungen, denen die Juden von der Zeit der Kreuzzüge bis zu der des Papstes Pius V. ausgesetzt waren. Durch alles, was er persönlich unter diesem Papste wie auch noch früher unter Paul IV. erlebt hatte, aus dem seelischen Gleichgewicht gebracht, glaubte Ibn Jachja, in seinem Buche auch noch den Zeitpunkt der Ankunft des Messias, der ihm in nächste Nähe herangerückt zu sein schien, genau angeben zu können. Wiewohl er selbst in diesem Zusammenhange eine ganze Reihe unerfüllt gebliebener Weissagungen seiner Vorläufer anzuführen weiß, unterläßt er es dennoch nicht, von den ihm persönlich zuteil gewordenen Offenbarungen Mitteilung zu machen: „Ich will dir erzählen, was sich mit mir zugetragen hat, und ich schwöre, daß ich die Wahrheit rede. Im Jahre 5326 (1566), in der Nacht zum siebenten Passahtage, wälzte ich mich auf meinem Lager und der Schlaf floh meine Augenlider. Und ich verlor mich in Kontemplation und konzentrierte

meinen Geist auf die Frage: Wann wird nun das Endwunder geschehen? Hierauf entschlummerte ich, und als ich des Morgens erwachte, kam mir plötzlich der Schriftvers in den Sinn: ‚Ich schaue ihn, aber nicht von nahe' (Num. 24, 17). Nunmehr berechnete ich die Quersumme der Buchstabenzahlen und siehe da! sie ergab die Zahl 5358". Dies sollte heißen, daß der Messias im Jahre 1598 der christlichen Zeitrechnung erscheinen werde, doch scheint der wohl schon früher eingetretene Tod des Schwärmers ihm die Enttäuschung erspart zu haben. Der der folgenden Schriftstellergeneration angehörende Joseph Delmedigo gab seinem Mißmut über die „Kette der Tradition" des Ibn Jachja dadurch Ausdruck, daß er das Werk als eine fortlaufende „Kette von Erfindungen" („Schalscheleth schekarim") brandmarkte. Die Eingliederung von Märchen und Phantasiegebilden in die Kette der historischen Geschehnisse läßt in der Tat das Werk des Gedalja ibn Jachja als mit einem Gebrechen behaftet erscheinen, das seinen Wert im Vergleich zu den anderen in dieser Zeit entstandenen Chroniken stark herabsetzt. Freilich sollte gerade dieser Mangel am meisten zur Volkstümlichkeit des Buches beitragen: es wurde in verschiedenen Ländern vielfach nachgedruckt und bereitete den Freunden geschichtlicher Märchen immer wieder ungetrübte Freude.

Das Zeitalter der großen geographischen Entdeckungen eines Kolumbus, Vasco de Gama und Magellan war zugleich eine Zeit des Aufschwungs der *geographischen* Literatur, die auch bei den Juden vielfach Widerhall fand. So hat der in Ferrara lebende Bibelkommentator und Verfasser einer Apologie des Judaismus, *Abraham Farissol*, im Jahre 1524 ein Buch unter dem Titel „Die Wege der Welt" („Orchoth olam", herausgegeben in Venedig im Jahre 1586) geschrieben, das von den hervorragenden Kenntnissen des Verfassers nicht minder als von seiner Leichtgläubigkeit zeugt. Es ist eine Geographie, die weitherzig genug ist, um auch den sagenhaften Strom Sambation, die jenseits dieses Flusses lebenden Stämme Israel, die Stätte des irdischen Eden u. dgl. m. in ihren Gesichtskreis zu ziehen. In denselben Jahren, als Farissol an seinem Werke arbeitete, tauchte in Italien David Rëubeni auf, der die Geister durch seine geheimnisvollen Erzählungen über das jüdische Reich in Arabien in Atem hielt, und so konnte der Verfasser der „Wege der Welt" nicht umhin, auch dieses Reich in seinem Werke beiläufig zu erwähnen. Neben Farissol versuchte sich auf dem Gebiete der Geographie auch

der Geschichtsschreiber Joseph ha'Kohen. Er übersetzte das Werk des deutschen Schriftstellers Johann Boëm „Aller Völker Gesetze und Bräuche" (Boëmus, Omnium gentium leges et ritus; der hebräische Titel lautet: „Mazib gebuloth amim") aus dem Lateinischen ins Hebräische und daneben aus dem Spanischen ein Buch über Indien und den Eroberer von Mexiko, Fernando Cortez. Diese Arbeiten blieben jedoch unveröffentlicht und sind uns nur als Manuskripte überliefert.

§ 18. Rabbinismus und Mystizismus

Ein Zeichen der Zeit war es, daß in der führenden Schicht der Gebildeten damals neben den Berufsrabbinern auch freien Berufen nachgehende Männer hervortraten, die sich als Ärzte, Schriftsteller oder gar als Druckereibesitzer und Verleger betätigten. In der ehedem von dem Rabbinismus monopolartig beherrschten Region des geistigen Schaffens begann sich immer mehr das Prinzip der Arbeitsteilung Geltung zu verschaffen. Desungeachtet hielt in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts auch der Rabbinismus in seiner Entwicklung keineswegs inne und sollte sogar eine neue Blütezeit erleben. Seine Hauptzentren in Italien waren Padua und Mantua. Die gegen Ende des vorhergehenden Jahrhunderts von Jehuda Menz und Joseph Kolon (Band V, § 61) in diesen beiden Städten begründeten Talmudakademien übten ihre Anziehungskraft nicht nur auf die Gemeinden Italiens, sondern auch auf die anderer Staaten aus. So sah man namentlich in Padua Talmudjünger aus dem fernen Polenlande, die hier freilich nicht selten der freien Wissenschaft zuneigten und sich auf der christlichen Universität dem medizinischen Studium hingaben. Als die geistlichen Oberhäupter der italienischen Judenheit galten um diese Zeit die Rabbiner von Padua: *Abraham Menz*, der Sohn des erwähnten Jehuda, und *Meïr Katzenellenbogen*, bekannter unter dem Namen Meïr Padova, der später zum Großrabbiner der venezianischen Republik gewählt wurde. Rabbi Meïr war es beschieden, sowohl die verheißungsvolle Zeit der in den zwanziger Jahren des XVI. Jahrhunderts zuerst erfolgten Drucklegung des gesamten Talmud als auch den gegen das heilige Werk eröffneten Vernichtungskampf (1553—1565) aus nächster Nähe mitzuerleben. Es kam so weit, daß der hochbetagte Rabbiner nicht einmal ein vollständiges Talmudexemplar zum Nachschlagen aufzutreiben vermochte. Wegen

Büchermangels kam die Arbeit in den „Jeschiboth" vielfach zum Stillstand, und die wißbegierige jüdische Jugend Italiens sah sich genötigt, die Talmudschulen Deutschlands und Polens aufzusuchen. Als später die Talmudtraktate in der von der päpstlichen Zensur verstümmelten Form wieder freigegeben worden waren, wurde die akademische Tätigkeit zwar wieder aufgenommen, jedoch nicht mehr in ihrem ehemaligen Umfange.

Der immer fühlbarer werdende Druck der römischen Reaktion und das im Zusammenhange damit im Steigen begriffene Interesse für Haggada und Midrasch, für die belehrende Predigt, wie überhaupt für das gefühlsmäßige Element in der Religion, drängten die talmudische Scholastik nach und nach in den Hintergrund. Der auf die Kasuistik erpichte Rabbiner, der Held der in den Jeschiboth ausgetragenen geistigen Wettkämpfe, tritt allmählich vor dem rabbinischen Seelsorger und dem begeisterten und begeisternden Kanzelredner ganz zurück. So steigt denn der Sohn des Meïr Padova und sein Nachfolger im Amte des Oberrabbiners von Venedig, *Samuel Jehuda Katzenellenbogen,* von den eisigen Höhen der rabbinischen Gelehrsamkeit zu dem sich im Jammertale des Lebens drängenden Volke herab, um es in gemeinverständlichen Predigten geistig zu stärken und emporzurichten („Deraschoth", Venedig 1594). Der begabteste Prediger dieser Zeit war aber *Jehuda Moscato,* Rabbiner in Mantua (gest. um 1590), der Verfasser eines Kommentars zu dem religionsphilosophischen System des Jehuda Halevi („Kol Jehuda"). Seine gesammelten Predigten („Nefuzoth Jehuda", Venedig 1589) kennzeichnen den sich vollziehenden Übergang von der religiösen Metaphysik zur volkstümlichen Moral. Auch der berühmte Prediger der folgenden Generation, *Asaria Figo* in Venedig (gest. 1647), hinterließ der Nachwelt eine umfassende Sammlung synagogaler Reden („Bina le'ittim"), deren formvollendeter Stil die Kanzelredner der späteren Zeit zur Nachahmung anspornte.

Die mit dem Anbruch der katholischen Reaktion in der sozialen Lage der italienischen Juden jäh eingetretene Verschlimmerung machte die erschütterten Geister in hohem Maße auch für mystische Lehren empfänglich. Es ist gleichsam ein Symbol darin zu erblicken, daß in denselben Jahren, da die päpstliche Inquisition die gedruckten Talmudbücher den Flammen preisgab, in Mantua und Cremona fast gleichzeitig die zwei ersten Ausgaben des kabbalistischen Hauptwer-

kes, des „Sohar", im Drucke erschienen (1558—1559). Auf dem Titelblatt der Ausgabe von Cremona, zu deren Herausgebern Vittorio Eliano, der getaufte Enkel des Grammatikers Elias Levita, gehörte, war ausdrücklich vermerkt: „Gedruckt mit Genehmigung des Vikars und des Generalinquisitors". Die päpstliche Zensur, die den „Sohar" zunächst aus dem Grunde begünstigte, weil sie in manchen seiner doppeldeutigen Wendungen, wie erwähnt, eine Bestätigung des Dreieinigkeitsdogmas zu erblicken vermeinte, sah später ein, daß gar vieles darin der Kirche „Edoms" direkt ins Gesicht schlage, und setzte das Werk kurzerhand auf den Index. In der ersten Zeit war es aber vor allem die rabbinische Zensur, die der Verbreitung des „Sohar" Einhalt zu gebieten versuchte, weil nämlich die nur für Eingeweihte bestimmte Geheimlehre der breiten Volksmasse vorenthalten bleiben sollte. Darum wurde auch der Ausgabe von Mantua eine von dem kabbalabeflissenen Rabbiner Isaak de Lattes unterzeichnete Erklärung vorausgeschickt, in der er die Drucklegung des „heiligen Werkes des Rabbi Simon ben Jochai" damit rechtfertigte, daß auch viele andere kabbalistische Schriften bereits den Weg zur Druckerpresse gefunden hätten. Die Verbreitung, die dem „Sohar" in Italien bald zuteil wurde, bahnte eine Annäherung zwischen der italienischen Judenheit und den Kabbalisten von Palästina an (oben, § 8). Zwischen den beiden Ländern entwickelte sich ein regelrechter Verkehr: während Italien Palästina mit gedruckten kabbalistischen Werken versorgte, wurden aus dem Heiligen Lande die Manuskripte des Moses Cordovero und des Ari gesandt. Zugleich trafen von den aus dem Westen nach dem Mekka der Kabbalisten, nach Safed, wallfahrenden Wanderern begeisterte Briefe ein. So wußte einer dieser Pilger (Samson Bak) im Jahre 1582 von dort aus seinen Landsleuten folgendes zu berichten: „Acht Jahre sind nun bereits ins Land gegangen, seit hier der Kabbalist und der Gerechte, der göttliche Mann Rabbi Isaak Luria Aschkenasi sein Leben aushauchte[1]). Er verstand die Sprache der säuselnden Bäume, der zwitschernden Vögel, des brüllenden Viehs, des rieselnden Wassers. Richtete er seinen Blick auf den Schatten eines Menschen oder auf die dessen Körper umgebende Luft, so sah er deutlich den guten und bösen Genius, die nie von des Menschen Seite weichen, und durchschaute die von ihm insgeheim began-

[1]) Ari starb bekanntlich im Jahre 1572 und so hatte sich der Briefschreiber in seiner Angabe um zwei Jahre geirrt.

genen Sünden. Er wußte genau, welche Seele in diesen oder jenen Menschen hinübergewandert ist. Er unterhielt sich schon hier auf Erden mit den Geistern der selig gewordenen Heiligen. Wunderbare Dinge offenbarten sich ihm in den Geheimfächern der Kabbala. Er hinterließ hierzulande zwei Jünger. Der eine von ihnen, Joseph Mukraki (Maarabi?), weiht mich (in Safed) in die Lehren der Kabbala ein, der andere, Rabbi Chaim (Vital), weilt in Jerusalem. Die Weisheit ihrer kabbalistischen Lehre übertrifft die aller anderen Kabbalabeflissenen wie das Licht die Finsternis. Sie alle (die Jünger des Ari) wissen sich wohl mit dem Sohar einig, nicht aber mit den sonstigen kabbalistischen Werken".

Die westliche Judenheit lernte indessen die praktische Kabbala nicht allein durch die aus Palästina eintreffenden Briefe, sondern auch unmittelbar aus dem Munde der von dorther zur Propaganda ausgesandten Adepten kennen. So traf gegen Ende des XVI. Jahrhunderts in Italien der Jünger des Ari, *Israel Saruk*, ein, der in Wort und Schrift für die Verbreitung der neuen Kabbala wirkte, wobei er die von ihm selbst oder von anderen Kabbalisten aus Safed verfaßten Werke für „Schriften des Ari", d. h. für Aufzeichnungen der Offenbarungen des Meisters ausgab. Die Missionare der neuen Lehre fanden einen hingebungsvollen Gönner und Mäzen in dem Rabbiner von Mantua, *Menachem Asarja da Fano*. Ein begeisterter Verehrer des „Sohar", ließ sich Menachem Asarja zunächst von der Lehre des Moses Cordovero hinreißen und erstand nach dessen frühem Tode (1570) bei den Erben des Verstorbenen in Safed seine gesamten, in sechzehn Bänden zusammengefaßten Manuskripte. Als dann der Jünger des Ari, Israel Saruk, in Italien auftauchte, erwarb der opferfreudige kabbalabeflissene Rabbiner von diesem auch die „Schriften des Ari", in denen ihm neue göttliche Offenbarungen beschlossen zu sein schienen. Seitdem befaßte sich Menachem Asarja mit der Herausgabe zahlreicher, auf Grund der Systeme der Mystiker Cordovero und Ari zusammengestellter Kompilationen („Assara maamaroth", Venedig 1597; „Pelach ha'rimmon", 1600 u. a.). Er ging so weit, sich sogar bei seinen rabbinischen Rechtsentscheidungen auf den „Sohar" zu berufen, weil dieser ihm als den Urquellen der jüdischen Gesetzgebung durchaus ebenbürtig galt. Mit dem Beistand seines Gönners vermochte nun Israel Saruk in Italien eine weitverzweigte Propaganda zu entfalten: er gründete überall Konventikel zum Studium der neuen

Kabbala und brachte nach dem Worte des Asarja, „in diese Gegend den Segen der wahrhaftigen Lehre". In mancher Hinsicht benahm sich Saruk nicht anders als sein morgenländischer Gesinnungsgenosse Chaim Vital. Der venezianische Rabbiner und große Skeptiker Leon Modena erzählt von Saruk, mit dem er in Venedig häufig persönlich disputierte, daß die Kunst des Kabbalisten, mit der er die Leute am meisten verblüffte, auf die Feststellung hinauslief, welche von den Seelen der ruhmreichen Verstorbenen in den Leib des einen oder anderen Zeitgenossen hinübergewandert sei. „Nicht selten — so bemerkt Modena voll Spott — konnte ich die Beobachtung machen, daß die Zuordnung der Seelen je nach den Vermögensverhältnissen oder der Stellung der in Betracht kommenden Menschen getroffen wurde". Allerdings läßt der Kritiker zugleich nicht unerwähnt, daß Saruk es sich angelegen sein ließ, die Kabbala auch durch theoretische Erörterungen einleuchtend zu machen. Hierbei spricht Modena die weiter unten ausführlich wiedergegebene Meinung aus, daß in dieser Lehre die „Sefiroth" mit Platos „Ideen" identisch erscheinen, während der Glaube an die Seelenwanderung dem Pythagoräismus entlehnt sei.

Die breiten Volksmassen ließen sich freilich weniger von der Theorie der neuen Kabbala als von ihrer Praxis überzeugen, namentlich von dem von ihr gepredigten Asketismus und der in ihr lebendigen messianischen Sehnsucht. Ebenso wie in Palästina, bürgerte sich jetzt auch in Italien der Brauch ein, Nächte hindurch gemeinsam um Erlösung von den Sünden und dem die Nation bedrückenden Sklavenjoche zu beten. Unter dem ewig blauen Himmel eines noch vor kurzem von dem Kultus der antiken Schönheit völlig berauschten Landes ward jetzt das Ghetto von dem Geiste düstersten Asketismus überschattet. Selbst in den höheren Kreisen bildete die durch Beschwörungen und Beräucherung betriebene Verscheuchung der Plagegeister, wie sie in Safed an der Tagesordnung war (oben, § 8), einen ernsten Gesprächsstoff. Solche Versuche wurden übrigens auch in Italien öffentlich vorgeführt, um so für den Glauben an die Seelenwanderung eine experimentelle Bestätigung zu erbringen. Der leichtgläubige Chronist Ibn Jachja weiß folgendes über die Erfahrungen zu erzählen, die er selbst im Jahre 1575 auf diesem Gebiete in Ferrara gemacht hatte: „Ich besuchte in Begleitung vieler ehrenwerter Männer eine schwer darniederliegende Frau von fünfundzwanzig Jah-

ren. Die Kranke lag hingestreckt, mit fest geschlossenen Augen, geöffnetem Mund und stark geschwollener Zunge. Die sich um sie bemühenden Männer und Frauen erklärten mir, daß der Plagegeist augenblicklich in ihrer Zunge niste. Ich ergriff voll Spannung die sich mir endlich bietende Gelegenheit, Neues über die Trennung der Seele vom Leibe zu erfahren. Ich beschwor den Geist, alle meine Fragen zu beantworten. Er erwiderte auf italienisch und ich glaubte zu vernehmen, daß sein Name Battista de Modena sei: so hieß ein vor kurzem gehenkter Dieb. Ich begann ihn nunmehr über die Seele, über ihre Trennung vom Körper der Sterbenden sowie über ihre weiteren Schicksale zu befragen, wie auch darüber, wie es in der Hölle aussehe, wohingegen ich über das Paradies keinerlei Fragen stellte, wohl wissend, daß ihm der Weg dorthin verschlossen sei. Alle seine Antworten waren die eines Mannes aus dem Volke und schließlich sagte er: Ich weiß nicht". Als der Plagegeist auf Geheiß des Beschwörers aus der Zunge der Geisteskranken in ein anderes Körperglied fahren mußte, zuckte ihr Leib krampfhaft zusammen. Hierauf öffnete sie die Augen und erzählte, der Geist hätte sie in nächtlicher Stunde überrascht, als sie unvorsichtigerweise allein Wasser schöpfen gegangen war. „Noch viel wunderbarere Dinge dieser Art sind mir — so fügt Ibn Jachja hinzu — vom Hörensagen bekannt und es lagen mir sogar beglaubigte, mit Unterschriften versehene Berichte über derlei Vorfälle vor: einer stammte von den Gelehrten von Safed, ein anderer, über Vorkommnisse in Ancona, von italienischen Gelehrten. In diesen Berichten wurde von Seelen Ermordeter und Gehenkter, die in die Leiber von Lebenden gefahren waren, mitgeteilt, sowie darüber, wie man sie durch Beschwörung und Schwefelung zur Bekundung ihrer Namen, ihrer früheren Lebensschicksale und jener Sünden zwingen könne, um derentwillen sie zur Seelenwanderung und zu ruhelosem Umherirren verdammt seien". Dieser wunderliche Spiritismus steht in offenbarem Zusammenhange mit jenem System der Dämonologie, des Asketismus und der ins Jenseits vordringenden Schau, das von den Einsiedlern von Safed ausgearbeitet worden war. An der Verbreitung der neuen Lehre wirkten in Italien und auch sonst neben ihren aufrichtigen Anhängern mit besonderem Eifer die sogenannten „Meschulachim" mit, jene Bevollmächtigten der palästinensischen Gemeinden, die nach Europa zur Einsammlung von Spenden für den Unterhalt der Pilger im Heiligen Lande ausgesandt zu werden pflegten.

Um die milden Gaben reichlicher fließen zu lassen, malten nämlich die umherziehenden Spendensammler die Wundertaten der in Palästina wirkenden heiligen Männer in den grellsten Farben aus und berichteten in aller Ausführlichkeit, wie diese Männer auf die himmlischen Sphären durch Fasten und Beten Einfluß zu gewinnen suchten, um so die Ankunft des Messias und die Erlösung von den Leiden des Galuth näherzubringen.

§ 19. Die Vorläufer der kritischen Geistesrichtung (Rossi, Modena, Delmedigo)

Der von dem Humanismus beflügelte Geist der freien Forschung war auch nach seiner Unterdrückung durch die Reaktion aus den italienischen Ghetti nicht gänzlich entschwunden. Ungeachtet aller von der Zensur errichteten Schranken vermochte sich der neuzeitliche Geist immer wieder in kühnem Anlauf Bahn zu brechen und bis in den strengstens behüteten Bereich der geheiligten Überlieferung vorzustoßen. Es erhoben sich einsam ragende, mit kritischem Scharfblick begnadete Männer, um offen oder unter einer Maske in das Dunkel des sich geistig abschließenden Ghettos das Licht des Wissens zu tragen.

Einer dieser unerschrockenen Vorkämpfer der freien Forschung fand den Mut, mit den Mitteln der Kritik jenen Bezirk der alten jüdischen Geschichte zu durchleuchten, aus dem die blinde Tradition alles, was ihr nicht genehm war, rücksichtslos verbannt hatte. Die Schöpfer des Talmud sowie die nachfolgenden Rabbinergenerationen hatten nämlich von der ganzen zwischen Bibel und Talmud liegenden Periode der jüdischen Kulturgeschichte, von dem ganzen jüdisch-hellenistischen Zeitalter mit seinem reichhaltigen apokryphischen und pseudepigraphischen Schrifttum sowie der Philosophie des Philo von Alexandrien und der Historiographie des Josephus Flavius nicht die geringste Notiz genommen. So war denn die sich auf die sogenannte „Periode des zweiten Tempels" eröffnende geschichtliche Perspektive, selbst was die Chronologie dieser Zeit betrifft, dermaßen verzerrt, daß dieser ganze Zeitraum aus dem nationalen Bewußtsein gleichsam gänzlich weggewischt war. Dieser dunkle Kontinent der jüdischen Geschichte sollte nun einen kühnen Entdecker in der Person des *Asarja de Rossi* finden (genauer: dei Rossi, auf hebräisch:

„min ha'Adomim", d. i. „von den Roten"). Im Jahre 1513 zu Mantua geboren, lebte er später in Bologna, Ancona und Ferrara und starb im Jahre 1578. Er war ein vielseitig gebildeter Mann, der im jüdischen Schrifttum ebenso zu Hause war wie in der antiken Literatur der Griechen und Römer, in den Werken der Kirchenväter sowie in denen der neueren italienischen Humanisten. Als Jüngling gab sich Asarja seinen Studien mit einer so verzehrenden Leidenschaft hin, daß er bald am Rande völliger Erschöpfung stand. Dem damals in Ancona wirkenden genialen Arzte Amatus Lusitanus gelang es jedoch, den jungen Gelehrten von den Folgen der geistigen Überanstrengung zu heilen und ihm so die Möglichkeit zu geben, von passiver Gedankenaufnahme an die schöpferische Arbeit zu schreiten. Lange Zeit hindurch konnte sich Asarja nicht entschließen, die von ihm konzipierten Gedanken der Öffentlichkeit bekanntzugeben, bis er, durch ein erschütterndes Erlebnis aufgerüttelt, gegen Ende seines Lebens den Mut aufbrachte, alles, was im Laufe der Jahre in seinem Geiste gereift war, niederzuschreiben und in Druck zu legen. Nachdem er im Jahre 1569 infolge der von Pius V. verfügten Judenausweisung Bologna hatte verlassen müssen, ließ er sich in Ferrara nieder. Im November 1570 wurde nun die Stadt von einem Erdbeben heimgesucht, bei dem eine Menge Volks unter den Trümmern der Häuser begraben wurde und auch Asarja selbst nur durch glücklichen Zufall dem sicheren Tode entging. Zusammen mit vielen anderen Flüchtlingen aus der verwüsteten Stadt suchte er hierauf in einem am Ufer des Po gelegenen Dorfe Zuflucht. Hier lernte er einen christlichen Gelehrten kennen, der gerade damals mit größtem Interesse den von der Übersetzung der Thora ins Griechische handelnden „Aristeasbrief" (Band II, § 39) las. Voll Verwunderung vernahm der Gelehrte von Asarja, daß das Buch, in dem die ethischen Lehren des Judaismus in einer so übersichtlichen Weise dargestellt sind, nie ins Hebräische übersetzt worden sei und den jüdischen Lesern gänzlich unzugänglich bleibe. Asarja war sich schon längst darüber klar, wie nachteilig sich für das adäquate Verständnis des Judaismus der Ausschluß eines ganzen Zweiges der jüdischen Literatur auswirken müsse, jenes jüdisch-hellenistischen Schrifttums, das zur ausschließlichen Domäne christlicher Theologen geworden war. Nun glaubte er nicht länger zögern zu dürfen und brachte es fertig, im Laufe von drei Wochen den ganzen „Aristeasbrief" ins Hebräische zu übertragen.

Nachdem der erste Schritt getan war, faßte er den Plan, an die Lösung einer viel umfassenderen Aufgabe heranzutreten und die gesamten Schätze der jüdisch-hellenistischen Literatur ans Tageslicht zu fördern. So brachte er nach anderthalb Jahren das groß angelegte Werk „Meor enaim" („Die Leuchte der Augen") zum Abschluß, das die Geister der Zeitgenossen in der Tat hätte erleuchten können, wenn ihnen nur irgendwie daran gelegen gewesen wäre. Sollte doch gar vielen der Judaismus in diesem Buche zum ersten Male als jenes ethisch-philosophische System entgegentreten, als welches es von Philo um dieselbe Zeit in Alexandrien konzipiert wurde, um die in Judäa der Grundstein zum talmudischen Judaismus gelegt worden war. Wiewohl der Verfasser dem System des Philo, das er mit den Lehren der Essäer in Zusammenhang bringt, durchaus nicht unkritisch gegenübersteht, vermag er dennoch seine Sympathien für den großen Denker nicht zu verhehlen, dem es beschieden war, aus dem Kreise der geistigen Führer der Nation viele Jahrhunderte lang verbannt zu bleiben. In demselben Werke geht Asarja in aller Ausführlichkeit auf die Septuaginta ein und betont ihre vielfachen Abweichungen von dem hebräischen Originaltext, was ihn jedoch in keiner Weise daran hindert, die weltgeschichtliche Bedeutung der Übertragung der Bibel ins Griechische voll anzuerkennen. Mit den Geschichtsbüchern des Josephus Flavius in ihrer Urform aufs beste vertraut, war der Verfasser zugleich in der Lage, die Rabbiner darüber aufzuklären, daß der von ihnen so geschätzte „Josippon" (Band IV, § 21) nichts als ein in späterer Zeit entstandener Ersatz für die sich durch wahrhaft klassisches Gepräge auszeichnenden Bücher sei.

Mit größter Vorsicht geht Asarja de Rossi in seinem Werke an die Kritik der vom Talmud überlieferten geschichtlichen Sagen, um ihre Unvereinbarkeit mit der geschichtlichen Wahrheit darzutun. Der Haggada und dem Midrasch, so sucht er seinen Standpunkt plausibel zu machen, war der geschichtliche Boden nur ein Sprungbrett für ihre Gleichnisse und Belehrungen, und so kümmerten sie sich nicht im geringsten um den wirklichen Verlauf der Ereignisse. In dem umfangreichen Abschnitt „Die Tage der Welt" („Jeme olam") führt Asarja die Unzuverlässigkeit der talmudischen Chronologie vor Augen, wie auch der traditionsgemäßen Zeitrechnung „von der Erschaffung der Welt" überhaupt. Verfahre doch der Talmud bei der Bemessung geschichtlicher Zeiträume mit einer Leichtfertigkeit, die in

der Chronologie die allergrößte Verwirrung stiften müsse: so wird z. B. die Dauer der persischen Herrschaft auf vierunddreißig Jahre bemessen, während diese Herrschaft in Wirklichkeit nahezu zwei Jahrhunderte, von Kyros bis Alexander fortbestand. Angesichts solcher Ungenauigkeiten in der zeitlichen Abgrenzung ganzer geschichtlicher Epochen könne aber auch von einer Zuverlässigkeit der allgemein geltenden Zeitrechnung überhaupt keine Rede mehr sein. Wir dürfen daher, sagt Asarja, auch nicht behaupten, daß wir jetzt im Jahre 5334 der Welt (das Jahr der Herausgabe des Buches = 1574 der christl. Ära) stehen, da diese Zahl nur ein Ergebnis der Summierung ungenau berechneter Summanden, der einzelnen geschichtlichen Epochen, darstellt. In diesem Zusammenhange erfahren wir von dem Verfasser die bemerkenswerte Tatsache, daß viele jüdische Mystiker in Italien den Messias in allernächster Zukunft, im Jahre 1575, erwarteten. Diesem Glauben lag aber die folgende Kombination zugrunde: nach der talmudischen Haggada sollte der Welt eine in drei gleiche Weltalter zerfallende sechstausendjährige Dauer beschieden sein, wobei die letzten zweitausend Jahre dem „Weltalter des Messias" hätten vorbehalten bleiben müssen; nun heiße es aber im Buche Daniel: „Selig, wer das Ende der 1335 Tage erleben wird", und die „Tage" sollten hier bekanntlich „Jahre" bedeuten. Hieraus ergab sich, daß der Messias sich 1335 Jahre nach dem Anbruch des „messianischen Weltalters", d. i. im Jahre 5335 (4000 + 1335) der Welt oder im Jahre 1575 der christlichen Zeitrechnung, offenbaren müsse. Wenn indessen in der auf der Weltschöpfungsära beruhenden Zeitrechnung selbst Fehler mitunterlaufen seien — so argumentiert der Verfasser gegen die Aufstellungen der Mystiker —, dann sei es vergeblich, das Jahr der Messiasankunft vorausbestimmen zu wollen, um so mehr als auch der prophetische Vers aus dem Buche Daniel mit dem Ausspruch des Talmud über die drei Weltzeitalter in keinerlei Zusammenhang stehe. Zum Schluß verweist Asarja darauf, wie oft schon solche Weissagungen durch den wirklichen Gang der Ereignisse Lügen gestraft worden seien, und erteilt den Rat, von den gewagten „Berechnungen der Endgeschicke" geflissentlich Abstand zu nehmen.

Kaum war „Die Leuchte" in Mantua in Druck erschienen (1574), als sich gegen den Verfasser ein wahrer Sturm erhob. Die Kritik der talmudischen Legenden und namentlich die der traditionellen Zeit-

rechnung erregte bei den Rabbinern schwersten Anstoß. Zusammen mit den geistlichen Hirten traten gegen den an den Grundfesten der Tradition rüttelnden Freigeist auch die weltlichen Repräsentanten der Gemeinden von Venedig, Pesaro, Ancona, Padua, Verona, Rom, Ferrara, Cremona und Siena in die Schranken. Im Frühjahr 1574 forderten sie alle Rechtgläubigen in einem Aufruf auf, das Buch des Asarja de Rossi aus ihren Häusern zu verbannen und ohne besondere Genehmigung der Ortsrabbiner nicht darin zu lesen. Als erster unterzeichnete den Aufruf der venezianische Oberrabbiner Samuel Jehuda Katzenellenbogen. Dem in den Synagogen verlautbarten Verbot wurde in vielen italienischen Gemeinden eine Androhung des „Cherem" für den Fall der Zuwiderhandlung beigefügt. Der italienische „Cherem" fand auch in dem fernen Palästina lebhaftesten Widerhall. Der Kabbalistenkreis von Safed machte Joseph Karo auf das Erscheinen des Buches aufmerksam, das die im „Schulchan Aruch" verewigten Grundfesten des Judaismus zu unterwühlen drohte. Der greise Gesetzeslehrer erklärte sich bereit, den Beschluß der italienischen Rabbiner mit seiner allgemein anerkannten Autorität zu decken, doch wurde er, noch ehe er den „Cherem" unterzeichnet hatte, vom Tode ereilt. Hierauf beeilte sich der Kabbalist Elischa Galiko, im Namen der Rabbiner von Safed die gesamte Diaspora von dem Vorhaben des Heimgegangenen in Kenntnis zu setzen (1575). Durch all diese Angriffe tief verletzt, trat ihnen Asarja de Rossi in einer besonderen Rechtfertigungsschrift („Mazref la'kessef") entgegen; indessen konnte er sich von dem an ihm haftenden Makel der Ketzerei nicht mehr reinwaschen.

Das Schicksal des de Rossi mußte unausbleiblich auf die in seinen Fußstapfen wandelnden Freidenker abschreckend wirken, und so sahen sie sich genötigt, ihre kühnen Gedankengänge in sorgsam gehüteten Manuskripten festzuhalten, um deren Veröffentlichung den kommenden Generationen zu überlassen. Von solcher Sinnesart war einer der gebildetsten Schriftsteller seiner Zeit, der venezianische Rabbiner *Jehuda Arje (Leon) Modena* (1571—1648). Er erblickte das Licht der Welt in demselben Jahre, in dem de Rossi an die Abfassung seines Hauptwerkes herantrat, und starb als betagter Mann, ohne daß die Zeitgenossen an der Rechtgläubigkeit des hochverehrten Rabbiners und Predigers je gezweifelt hätten. Erst die späte Nachwelt sollte in ihm den von innerem Zwiespalt zerrissenen Skeptiker erkennen, der sein

Leben lang zwischen Glauben und Unglauben hin und her schwankte. Einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie entsprossen, die ihren Wohnsitz zunächst in Modena hatte, dann aber unter Pius V. aus dem Kirchenstaate vertrieben worden war und sich in Ferrara niedergelassen hatte, genoß Leon in seiner Jugend eine vielseitige Bildung: neben Thora und Talmud beherrschte er die lateinische Sprache sowie die italienische Literatur und sogar die weltlichen Künste: die Vokal- und Instrumentalmusik, ja selbst die Tanzkunst blieben ihm nicht fremd. In seiner Jugend ging er den verschiedensten Berufen nach: er betätigte sich als Lehrer, Korrektor und auch als Kopist. Zum Mitglied des Rabbinerkollegiums von Venedig geworden, trat Leon Modena in den Synagogen[1]) als Prediger auf und erregte durch seine hervorragende Rednergabe allgemeines Aufsehen. Seine in italienischer Sprache, der Umgangssprache der dortigen Juden, gehaltenen Predigten lockten zuweilen auch christliche Hörer herbei, wie denn Modena überhaupt in gebildeten, Geselligkeit pflegenden christlichen Kreisen viele Freunde besaß und auch seinerseits dem weltlichen Leben, selbst dessen Schattenseiten, keineswegs abhold war. Noch in jungen Jahren veröffentlichte er eine anonyme Schrift unter dem Titel „Sur me'ra" („Meide das Böse"), in der er in Dialogform gegen das damals so verbreitete Kartenspiel wetterte (Venedig 1595), wiewohl er selbst noch in viel späterer Zeit dem Glücksspiel mit Leidenschaft frönte, sich oft in Spielschulden stürzte und dieser „teuflischen Versuchung", wie er in seiner Autobiographie offenherzig bekennt, stets aufs neue unterlag. Von seinen zahlreichen literarischen Werken waren bei seinen Lebzeiten nur die am wenigsten bedeutsamen erschienen, wie z. B. eine Sammlung seiner hebräisch bearbeiteten Predigten aus der Frühzeit („Midbar Jehuda", Venedig 1602), ein Lexikon der schwierigsten biblischen Wendungen mit in italienischer Sprache abgefaßten Erläuterungen („Galuth Jehuda", 1612), ein Leitfaden der Mnemotechnik, eine Anthologie aus der talmudischen Haggada u. dgl. Der Veröffentlichung der wertvollsten Werke des Modena stand hingegen entweder die katholische oder die jüdische Zensur im Wege. So mußte er auf die Herausgabe seiner neuen italienischen Übersetzung der Bibel aus dem Grunde verzichten, weil der katholischen Zensur die

[1]) Um jene Zeit bestanden in Venedig Synagogen dreier verschiedener Gemeinden nebeneinander: der Aschkenasim, der Sephardim oder der „Levantinim" und der „Eingeborenen" („Loasim"), wie sie Modena nennt.

Wiedergabe des Modena dem Geiste der Kirche zu widersprechen schien. Auf Wunsch seiner christlichen Freunde verfaßte Modena in italienischer Sprache ein Buch über die jüdischen religiösen Gebräuche („Historia dei Riti ebraici, Vita e osservanze degli Ebrei dei questi tempi", Erstdruck Paris 1637, erweiterte Ausgabe Venedig 1638). Der Autor glaubte darin auch die nebensächlichsten, zuweilen wunderlich anmutenden Bräuche nicht unerwähnt lassen zu dürfen, wobei er völlig davon absah, sie ins rechte Licht zu rücken, gleichsam als wäre er „ein abseits stehender Beobachter". Dieses für die Außenwelt bestimmte Buch fand denn auch bei den Christen so großen Anklang, daß es bald ins Englische, Französische, Holländische und Lateinische übertragen und weit und breit bekannt wurde. Was jedoch Modena wahrhaft am Herzen lag, das Wichtige und Wesentliche, das er namentlich dem jüdischen Leser zu sagen hatte und das in den originellsten seiner Werke geschrieben stand — dies mußte er der jüdischen Öffentlichkeit vorenthalten, um nicht als Ketzer in Verruf zu kommen und sich nicht der Gefahr der Verfolgung auszusetzen.

In dem skeptisch veranlagten Geiste des Modena reiften nämlich nach und nach manche für einen Rabbiner überaus gefährliche Zweifel. Er begann mit der Ablehnung der unverbindlichen Aussprüche der Haggada und der mystischen Ideen der Kabbala und endete damit, daß er die gesamte talmudische Tradition, die festeste Grundlage des rabbinischen Judaismus, in Zweifel zog. Der Öffentlichkeit gegenüber bemühte er sich zwar, den Anschein zu wahren, als suche er Tradition und Vernunft in Einklang zu bringen: in dem Kommentar zu seiner Haggadaanthologie („Beth Jehuda" oder „Ha'bone, Venedig 1625, 1635) befleißigt er sich bei der von ihm unternommenen Rationalisierung der Talmudsagen der allergrößten Behutsamkeit. Indessen war in seinem Inneren der Glaube an die Heiligkeit der „mündlichen Lehre" bereits damals in den Grundfesten erschüttert. In jenen Jahren (1616—1624) hatte sich übrigens dieser Skeptizismus gleichzeitig an verschiedenen Orten zu Worte gemeldet. So trat in der in Hamburg neu erstandenen sephardischen Gemeinde ein Freigeist hervor, der die Heiligkeit des Talmud in aller Form in Abrede stellte; als die Sache vor das Rabbinerkollegium von Venedig kam, stand freilich Modena nicht an, in eigenem Namen und in dem des Kollegiums ein Sendschreiben zu unterzeichnen, das über

den Ketzer und seinen Anhang den Bannfluch verhängte. Zur Widerlegung der von diesem anonymen Ketzer nach Venedig gesandten „Thesen" (den neuesten Forschungsergebnissen zufolge stammten sie von keinem anderen als von dem bald in Amsterdam hervorgetretenen Uriel Acosta; unten, § 48) schrieb Modena überdies von Amts wegen eine kurze Apologie des Talmud unter dem Titel „Schild und Wehr" („Magen we'zinna"). Und dennoch ist uns unter den von Modena hinterlassenen und erst zwei Jahrhunderte nach seinem Tode zutage geförderten Manuskripten ein um das Jahr 1623 geschriebenes Buch überliefert, das die Vermutung nahelegt, der Verfasser habe im geheimen selbst jener Irrlehre gehuldigt, die er von Amts wegen in aller Form bekämpfte. Dem merkwürdigen Buche ist eine Vorrede vorausgeschickt, in der Modena folgende Geschichte erzählt: das eine scharfe Kritik des Talmud enthaltende Manuskript stamme von einem längst verstorbenen spanischen Juden namens Amittai ben Ras (ein offenbar erfundener symbolischer Name, der so viel bedeutet wie: „Der Wahrhaftige, Sohn des Geheimnisses") und sei ihm zu dem Zwecke übergeben worden, damit er die ketzerischen Argumente schriftlich widerlege; er hätte sich denn auch dazu bereit erklärt und die in seine Hände gelangte Handschrift mit dem Titel „Stimme eines Toren" („Kol ssachal") versehen, während er seiner Widerlegung den Titel „Löwengebrüll" („Schaagath Ari") gab. Die „Stimme des Toren" vermag jedoch durchaus verständige Gedanken zu verkünden. Das Buch stellt die Behauptung auf, daß die „mündliche Lehre", die von den Pharisäern als eine „vom Sinai empfangene" Überlieferung ausgegeben wurde, nichts als die Erfindung von Männern sei, die sich nach dem Sturze des judäischen Reiches an die Spitze des Volkes gestellt hatten. Statt an der Befestigung des Fundaments des Mosesgesetzes zu arbeiten, hätten die Gesetzeslehrer zwei Stockwerke darüber errichtet, die Mischna und die Gemara, worauf die Rabbiner das Gebäude noch höher getürmt hätten, indem sie es zur Grundlage für den hochragenden Überbau ihrer Gesetzbücher in der Art der „Turim" und des „Schulchan Aruch" machten. So seien die aufgestapelten Gesetze und Riten zu einer für das Volk schier untragbaren Last geworden. In ganz willkürlicher Weise hätte man eine Menge von jeder Grundlage in der Thora entbehrenden Gesetzen zur Vorschrift gemacht, so in betreff des Gottesdienstes (etwa das Anlegen der Gebetkapseln, der „Tefillin"), der

Sabbatruhe, der verbotenen Speisearten u. dgl. m. Dieser von der Kraft wahrhafter Überzeugung getragenen „Stimme des Toren" läßt Modena eine zaghafte Erwiderung folgen, die am allerwenigsten an das „Gebrüll eines Löwen" erinnert. Sie war eigentlich nur der Anlauf zu einer Widerlegung, da sie schon nach einer kurzen Einleitung jäh abbricht, und das Manuskript mit dem Vermerk schließt, daß der Rest nicht erhalten geblieben sei. Dies legt aber die Schlußfolgerung nahe, daß Modena wohl den „Toren" zur Sprache kommen lassen wollte, von seiner Widerlegung jedoch gern Abstand nahm. Es braucht kaum betont zu werden, daß er ein solches Buch nicht veröffentlichen konnte, und so blieb es denn auch bis in die letzte Zeit hinein, da es von dem italienischen Gelehrten I. S. Reggio entdeckt und herausgegeben wurde („Bechinath ha'Kabbala", 1852), jahrhundertelang ungedruckt.

Die Frage, ob wir es in diesem ein so bizarres Doppelgesicht zeigenden Buche in der Tat nur mit einer Mystifikation zu tun haben, oder ob Modena die Beweisgründe des „Toren" nur zu dem Zwecke wörtlich wiedergegeben hat, um sie sodann einer um so vernichtenderen Kritik zu unterziehen, bleibt noch immer umstritten[1]). Unseres Dafürhaltens haben beide Teile des Buches Modena zu ihrem Verfasser, der sowohl in dem einen wie in dem anderen mit der gleichen Aufrichtigkeit, wenn auch nicht mit derselben Kraft der Überzeugung, zu Werke gegangen ist. Er selbst war es, in dem der Skeptiker mit dem Gläubigen in ständiger Fehde lag. So legte er denn zunächst die an ihm nagenden Zweifel in der leidenschaftlichen Beweisführung des Ketzers dar, doch ging es über seine Kraft, in diesem Zustande der Auflehnung gegen jene heiligen Güter zu verharren, die er selbst in seinen Predigten von der Kanzel herab zu verherrlichen pflegte, und er gab sich Mühe, auf die brennenden Fragen irgendeine Antwort zu finden. Dies eben war die seelische Verfassung, aus der das zweiteilige Werk des zwiespältigen Geistes entspringen konnte, dieses Sohnes des Zeitalters eines Uriel da Costa und Spinoza, dessen geheime Skepsis noch nicht zu offener Verneinung gediehen war.

Wenn somit die Frage von der Heiligkeit des Talmud für Modena einen Anlaß zu schwerster Gewissensnot bildete, so hegte er hingegen bezüglich der Entstehung des „Sohar", den die Mystiker

[1]) Vgl. unten, Note 4: Das Geheimnis um Leon Modena.

gerade damals als „heilige Schrift" zu kanonisieren gedachten, nicht den geringsten Zweifel. Modena hatte des öfteren Gelegenheit, die Mystiker, die um jene Zeit zur Propaganda der praktischen Kabbala aus Palästina nach Italien zu kommen pflegten, aus nächster Nähe zu beobachten, und geriet sogar mit einem von ihnen, dem oben erwähnten Israel Saruk, in einen persönlichen Konflikt. Der außerordentliche Erfolg der mystischen Propaganda in Italien bewog Modena, seine bemerkenswerte Abhandlung „Ari nohem" („Der brüllende Löwe") zu schreiben, die dem Mythos von der wunderbaren Entstehung der Kabbala und namentlich des „Sohar" den Garaus machen sollte. Wäre der „Sohar" — so argumentiert er — in der Tat die Schöpfung des Tannaiten R. Simon ben Jochai, so hätte der Talmud dies nicht unerwähnt lassen können; das Werk entstamme folglich einer viel späteren Zeit und rühre vielleicht von Moses de Leon her, dem der altehrwürdige Name nur als Deckmantel dienen mochte. Aber auch die Grundlehren der Kabbala selbst, so die Lehre von den „Sefiroth", seien nur eine Weiterbildung der platonischen Lehre von den „Ideen" und der neuplatonischen von der Emanation, die indessen sogar als Hypothese durchaus wertlos erscheinen: Wozu — so fragt er — die Allmacht Gottes in zehn Sefiroth zerfallen lassen, wenn uns nicht einmal ihre Wirkungsweise innerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Welt bekannt ist? Wozu das „Unendliche" in zehn Teile zerstückeln, wenn man die Bruchstücke nachträglich doch wieder zu einem Ganzen vereinigen müsse? Was aber gar die neueste praktische Kabbala mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung und ihren magischen Experimenten betreffe, so sei sie kaum von gemeinem Schwindel zu unterscheiden. Als das antikabbalistische Werk im Jahre 1640 zum Abschluß gebracht war, sah Modena ein, daß die Veröffentlichung dieses Buches ihn nur Verfolgungen seitens der Fanatiker aussetzen würde, und so sollte auch dieses Manuskript erst im XIX. Jahrhundert entdeckt und gedruckt werden (herausg. von J. Fürst im Jahre 1840). — Ein viel ernstlicheres Hindernis, die christliche Zensur, stand der Veröffentlichung eines anderen Werkes des Modena, seiner antichristlichen Streitschrift („Magen we'chereb") im Wege, in der auf Grund des Evangeliums der Beweis geführt wird, daß Christus selbst sich nie als „Sohn Gottes" im Sinne der späteren kirchlichen Dogmatik betrachtet hat.

In demselben Rabbinerkollegium von Venedig, das Modena zu sei-

nen hervorragendsten Mitgliedern zählte, wirkte auch noch ein anderer weltlich gebildeter Rabbiner, der Traditionstreue und Forschungsfreiheit in maßvoller Weise zu vereinigen wußte. Dieser Rabbiner, *Simcha (Simon) Luzzato* (um 1583—1663), versinnbildlichte selber das ihm beschiedene seelische Gleichgewicht durch eine Parabel, die in seinem in italienischer Sprache abgefaßten Buche: „Sokrates oder über die menschliche Erkenntnis: Beweis der Machtlosigkeit der nicht von göttlicher Offenbarung geleiteten menschlichen Vernunft" („Socrate, overo dell' umano sapere" etc., Venedig 1651) zu finden ist. Es gelang einst — so heißt es da — der vom Glauben eingekerkerten Vernunft bei der Akademie zu Delphi die Freiheit zu erwirken. Die entfesselte Vernunft richtete jedoch in der menschlichen Seele so grenzenlose Verheerungen an, daß die Akademie völlig ratlos war. Da sprach nun Sokrates: „Weder der Vernunft noch dem Glauben gebührt die Alleinherrschaft; nur miteinander vereinigt und einander einschränkend, vermögen diese Mächte die Wahrheit zu ergründen". Ein nüchterner, den mystischen Stimmungen jener Epoche durchaus abgeneigter und gleich Asarja de Rossi zur wissenschaftlichen Kritik neigender Geist, legte sich Luzzato in der Tat dem extremen Rationalismus gegenüber große Zurückhaltung auf. Neben rein theoretischen Problemen brachte er als Führer der Gemeinde von Venedig auch praktischen sozialen Fragen reges Interesse entgegen. Im Jahre 1638 erschien in Venedig, gleichzeitig mit den „Riti" des Modena, das Werk des Luzzato: „Abhandlung über die Verhältnisse der Juden" („Discorso circa il stato degli Ebrei" etc.), die er dem Dogen und dem venezianischen Senat widmete. In dieser Apologie suchte er die Patrizier der Handelsrepublik von der Unentbehrlichkeit ihrer jüdischen Mitbürger durch den Hinweis darauf zu überzeugen, daß sie zu einer Zeit, da die neuerstarkten Seemächte Holland und England Venedig vom internationalen Markte zu verdrängen trachteten, in tatkräftigster Weise an der Aufrechterhaltung des Levantehandels mitarbeiteten. So seien denn die Juden nicht als Rivalen der venezianischen Kaufmannschaft, sondern als ihre natürlichen Verbündeten im Kampfe gegen die ausländische Konkurrenz zu betrachten. Darüber hinaus verdienten nicht wenige christliche Arbeiter ihren Unterhalt in den von jüdischen Kapitalisten begründeten Industrieunternehmungen, weshalb auch in den Volksmassen keinerlei Anzeichen eines Judenhasses zu bemerken

seien. Dieser als Publizist wirkende Gemeindeführer ließ es sich zugleich nicht nehmen, in seiner Eigenschaft als Rabbiner in einer Reihe von Responsen die geringfügigsten Fragen des Ritus zu behandeln, wie etwa die, ob es gestattet sei, am Sabbat Gondelfahrten auf den venezianischen Kanälen zu unternehmen. Dies kann übrigens kaum wundernehmen, wenn man bedenkt, daß auch der Skeptiker Leon Modena als amtierender Rabbiner Rechtsentscheidungen über ähnliche Fragen zu treffen pflegte.

Völlig haltlos schwankte zwischen den drei Geistesrichtungen der Zeit: dem Rabbinismus, der Kabbala und der Wissenschaft — der vielseitige, jedoch oberflächliche Geist des *Joseph Salomo Delmedigo* hin und her (1591—1655; auch unter seinem literarischen Namen „Jaschar mi'Candia" bekannt). Aus Candia gebürtig und ein Nachkomme des Philosophen Elias Delmedigo (Band V, § 61), genoß Joseph Salomo seine Bildung in Italien. Er besuchte die Universität zu Padua, wo er Medizin studierte und zugleich bei dem großen Galilei Mathematik und Astronomie hörte. Von unstillbarem Wissensdurst getrieben, vertiefte sich jedoch Delmedigo nicht allein in die exakten Naturwissenschaften, sondern erging sich daneben auch im Irrgarten der Kabbala. Mit dem ungestümen Drang nach Erkenntnis verband sich bei ihm eine leidenschaftliche Reiselust. Im Jahre 1616 brach er nach Ägypten auf, in dessen Hauptstadt Kairo er bei einer mathematischen Disputation mit einem muselmanischen Gelehrten einen glänzenden Sieg davontrug; von dort zog er nach Konstantinopel, trat in nähere Beziehungen zu den Karäern und legte sich eine reichhaltige Sammlung karäischer Bücher an. Von da aus führte ihn sein Weg über die Walachei nach Polen und Litauen (um 1620). Er ließ sich in der Nähe von Wilna nieder und wurde Hausarzt des litauischen Fürsten Radziwill. Hier schloß er Freundschaft mit einem gewissen Serach, einem wißbegierigen Karäer aus Troki, der den enzyklopädisch gebildeten Italiener mit den verschiedensten wissenschaftlichen Fragen bestürmte. In seinem Briefwechsel mit dem karäischen Freunde tritt uns Delmedigo als ein entschiedener Freidenker entgegen: so läßt er sich voll beißender Ironie über die „uralten" Schriften der Kabbala vernehmen, als deren Verfasser Männer ausgegeben werden, die noch vor der Erfindung der Schriftzeichen gelebt haben, wie etwa der sagenhafte Chanoch oder der Erzvater Abraham, und spielt hierbei ziemlich unzwei-

deutig auf Moses de Leon als den eigentlichen Urheber des „Sohar" an. Über die Helden der praktischen Kabbala sagt er ohne Umschweife, daß all ihre Zauberformeln und Talismane nicht einmal eine Fliege aufzuscheuchen vermöchten. Selbst das Märtyrerlos des Molcho flößt ihm kein Mitgefühl ein: „Die törichten Reden des Salomo Molcho riefen nur meine Empörung hervor. Er ist auf Befehl des an Weisheit und Ruhmestaten gleich großen Kaisers Karl V. verbrannt worden und ging seiner Sünden wegen zugrunde". Sich unter den polnischen Granden und den Karäern in völliger Sicherheit wissend, geht Delmedigo aber auch noch viel weiter und macht aus seiner Feindseligkeit den Rabbinern gegenüber kein Hehl, die, wie er sagt, in dem engen Bezirk des Talmud ganz so herumtrampeln, „wie der Esel in der Tretmühle, der nie vom Flecke kommt". So kann er denn die den Talmud ablehnenden Karäer mit seinem Lobe bedenken und ihnen den freundlichen Rat erteilen, von dem Studium einer Literatur, die nur den an ihr verdienenden Rabbinern zuträglich sei, gänzlich Abstand zu nehmen.

Einige Jahre später sehen wir den wandlungsfähigen Delmedigo in einem neuen Stadium der Metamorphose. Er kommt nach Hamburg und übernimmt dort das Amt eines Rabbiners und Predigers der sephardischen Gemeinde, der seine leichtfertigen Meinungsäußerungen in dem Briefwechsel mit dem Karäer allerdings verborgen geblieben waren. Hier schreibt er ein Buch zur Verherrlichung der Kabbala („Mazref le'chachma", 1629), ohne zu verheimlichen, daß er dies im Auftrage eines Mäzens tue. „Ich trete in diesem Werke — so bekennt der Verfasser mit größter Unverfrorenheit — der Philosophie entgegen und für die Kabbala ein, weil ich dazu von einem der jüdischen Honoratioren aufgefordert worden bin, der augenblicklich den Ansichten der Kabbalisten huldigt. Sollte er morgen umfallen und mich um Verherrlichung der Philosophie bitten, so werde ich umsatteln und für die Ehre der Philosophie in die Schranken treten". Dem reichen Mäzen zuliebe läßt sich Salomo Delmedigo in eine Polemik mit seinem Vorfahren, dem ehrenhaften Rationalisten Elias Delmedigo ein, der in seiner Abhandlung „Die Prüfung des Glaubens" die Version, Simon ben Jochai sei der Urheber des „Sohar", als Fabel entlarvte. Nicht genug damit, fügte Delmedigo der Jüngere seiner Apologie des „Sohar" als Anhang auch noch Lebensbeschreibungen von Heiligen und Rezepte der praktischen Kabbala hin-

zu: Berichte über die von dem „heiligen" Ari zu Safed gewirkten Wunder, seine von dem Apostel Israel Saruk vermittelten Aussprüche sowie Bruchstücke aus den Werken des freigebigen Mäzens der italienischen Mystiker Menachem Asarja de Fano. So wurde der einstmalige Jünger des Galilei unversehens zu einem Verkünder der „Wahrheit" eines Ari, Vital und Saruk. Leon Modena, den Delmedigo als seinen Meister verehrte, fand in seiner kritischen Schrift „Ari nohem" für eine solche Apologie der Kabbala nichts als Worte der Verachtung und sprach sogar die Vermutung aus, daß der Apologet die Kabbala unter dem Deckmantel der Verherrlichung nur verächtlich und lächerlich machen wollte, „da dieser Gelehrte ein heimtückischer Tausendkünstler sei" (Kap. 25). Als ein solcher Tausendkünstler und Allwisser tritt Delmedigo namentlich in seinem umfangreichen Werke „Elim" hervor, das er in Amsterdam veröffentlichte, wohin er inzwischen übergesiedelt war (1628—1629). Er macht hier den Versuch, die grundlegendsten Probleme der Mathematik, Mechanik, Astronomie, Naturkunde, Philosophie und Religion zur Lösung zu bringen, trägt aber durch seine krausen Expektorationen nur dazu bei, die von ihm behandelten Probleme noch mehr zu verwirren. Das Buch wirkt wie ein blendendes Feuerwerk, das, nachdem es verpufft ist, das Dunkel um so undurchdringlicher erscheinen läßt. Daneben befaßte sich Delmedigo nach wie vor mit der Verbreitung der damals so begehrten kabbalistischen Schriften und bediente sich hierbei der Vermittlung seines Jüngers, des Mystikers Samuel Aschkenasi, der auch die Herausgabe einer Reihe von Aufsätzen, darunter der obenerwähnten Apologie der Kabbala, unter dem Sammeltitel „Geheimnisse der Wissenschaft" („Taalumoth Chochma", Basel 1631) besorgte.

Ein unsteter Wanderer in der Region des Geistes, war Delmedigo auch in der räumlichen Welt nirgends zu Hause. Schon im Jahre 1631 treffen wir ihn in Frankfurt am Main, mit dem Amte des jüdischen Gemeindearztes betraut, während er die letzten Jahre seines Lebens im böhmischen Prag zubringt. Ein hochgebildeter Arzt, Naturforscher und Philosoph, vermochte er nichtsdestoweniger mit den deutschen Juden, denen alle weltliche Wissenschaft ein Greuel war, in bestem Einvernehmen zu leben, denn sein Anpassungsvermögen war geradezu grenzenlos. Aus seinen weitreichenden Kenntnissen verstand Delmedigo weder eine klare Weltanschauung noch feste Über-

zeugungen zu gewinnen. Ebenso wie er zwischen Wissenschaft und Kabbala hin und her schwankte, so stand auch überhaupt jeder seiner Schritte im Zeichen des Widerspruchs. Im Gegensatz zu Modena jedoch, dem seine Zweifel eine Gewissensqual bedeuteten, waren sie für Delmedigo nur ein Gegenstand der Belustigung. Gleichwie in de Rossi und Modena der tragische Zug dieser Übergangsepoche zum Ausdruck kam, kamen in Delmedigo ihre komischen Seiten grell zum Vorschein. Bald sollte indessen für den geistigen Zwiespalt innerhalb der italienischen Judenheit kein Raum mehr sein: seit der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts wird sie zur unbestrittenen Domäne des Rabbinismus und der durch die stürmische messianische Bewegung beflügelten Kabbala. Das geistige Ghetto, in dem sich das Judentum einschließt, wird ebenso eng, wie die schmalen, dunklen Gäßchen der verwahrlosten Judenviertel, und so müssen in ihren Mauern die Stimmen der Zweifler und die Weckrufe der Kritik wirkungslos verhallen.

Drittes Kapitel

Deutschland im Zeitalter der Reformation und der Religionskriege

§ 20. Fortdauerndes Mittelalter (1492—1519)

Nachdem sich die Sephardim über die ganze Welt zerstreut hatten, wurden die Zentren der Aschkenasim: Deutschland, Österreich, Böhmen und namentlich Polen, zu den alleinigen Trägern der nationalen Hegemonie. Überaus ungünstig gestalteten sich hierbei die Entwicklungsbedingungen für das jüdische Zentrum in Deutschland. Der Anbruch der Neuzeit traf die Judenheit der deutschen Staaten in einem Zustande völliger Zerrüttung. Die Ausweisungen, die hier seit der Zeit des „Schwarzen Todes" größtenteils auf Verlangen der Stadträte zu erfolgen pflegten (Band V, § 47), standen auch jetzt noch immer auf der Tagesordnung. Die jüdischen Gemeinden sahen sich dauernd der Gefahr der Vertreibung ausgesetzt und mußten häufig heimatlos von Stadt zu Stadt ziehen. Die Unduldsamkeit der christlichen Umwelt büßte weder in den Jahren der inneren Zersetzung des Katholizismus und des Kampfes der Humanisten gegen die „Dunkelmänner" noch in der folgenden Epoche der Reformation und der Religionskriege ihre mittelalterliche Schärfe auch nur im geringsten ein. Die neue Epoche ließ die alte politische und wirtschaftliche Verfassung völlig unangetastet. Die sozialen Verhältnisse standen nach wie vor im Zeichen des mittelalterlichen ständischen Kastengeistes, und so blieb auch die damit zusammenhängende Entrechtung und soziale Isolierung der Juden unverändert in Kraft. Ihr Los hing von dem Gutdünken einer ganzen Reihe von Machtinstanzen ab: vom Kaiser, den Kurfürsten, den Duodezherrschern und den städtischen Magistraten, die alle ihre jüdischen Untertanen in ihrem Machtbereiche nach Belieben „dulden" oder nicht dulden und

in deren wirtschaftliche Tätigkeit stets normierend eingreifen konnten. Das Prinzip der „Duldung", welches das Rechtsprinzip ersetzte, hätte die Lage der Juden unerträglich machen müssen, wenn nicht bei der bestehenden Vielherrschaft jede der Mächte an die andere als die Grenze ihrer Willkür gestoßen wäre. Von der Bürgerschaft der deutschen Städte bedrückt, riefen die Juden die Hilfe des Kaisers, ihres obersten Vormundes, an, während sie vor den kaiserlichen Launen bei den Kurfürsten oder den anderen im Reichstag vereinigten Reichsständen Schutz suchten. Das Aufenthaltsrecht sowie das Recht, irgendein Gewerbe auszuüben, mußten sie, wie von jeher, bei der Obrigkeit käuflich erwerben. Der Bereich der den Juden zugänglichen Gewerbearten war aber in Deutschland unvergleichlich enger bemessen als in den Mittelmeerländern Italien und der Türkei: der von der Kaufmannschaft geführte Hansebund, der den gesamten Handel in den Häfen der Ost- und Nordsee kontrollierte, hielt die Juden vom Seehandel geflissentlich fern, und so konnten sie sich hier auch nicht zu der Stellung emporschwingen, die ihren Stammesgenossen in der Levante zuteil geworden war (die betriebsame Sephardimkolonie in Hamburg tritt erst zu Beginn des XVII. Jahrhunderts auf den Plan). Die deutschen Juden waren nach wie vor auf den Kleinhandel, das Darlehensgeschäft sowie einige wenige innerhalb der Ghettomauern auszuübende Gewerbe angewiesen. Bei einer solchen Unsicherheit der wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse mußte die Lage der Juden in Deutschland, namentlich in der stürmischen Reformationszeit, besonders prekär werden.

Zu Beginn des XVI. Jahrhunderts war der Prozeß der Reduzierung der jüdischen Bevölkerung in den Zentralgebieten des deutschen Kaiserreiches (am Rhein und in Bayern) und ihrer Ansammlung in dessen östlichen Randländern (Schlesien, Böhmen, Österreich) bereits zum Abschluß gekommen. Der ein Jahr nach der Vertreibung der Juden aus Spanien zur Herrschaft gelangte Kaiser Maximilian I. (1493—1519) glaubte seinem Ruhme am besten durch die Zerstörung einiger großer, im Inneren des Reiches gelegener Gemeinden dienen zu können. So erwies sich der neue Kaiser den Forderungen der Judenhasser gegenüber viel nachgiebiger als sein Vater Friedrich III., der die jüdische Gemeinde von Regensburg lange Zeit hindurch gegen alle Anschläge der Stadtbürgerschaft verteidigt hatte (Band V, § 47). Der spanische Geist wurde in Deutschland vollends heimisch,

als die beiden Länder durch dynastische Bande verknüpft wurden (der Sohn Maximilians ging nämlich eine eheliche Verbindung mit der Tochter Ferdinands des Katholischen ein, eine Ehe, der Karl V. entsprießen sollte, der nachmalige Gebieter Spaniens, Deutschlands, Österreichs und der Niederlande). Hatte Spanien durch die restlose Vertreibung seiner jüdischen Bevölkerung dem Gotte der katholischen Kirche eine eindrucksvolle Hekatombe dargebracht, so suchte Deutschland seiner christlichen Pflicht wenigstens durch geringere Opfer nachzukommen, indem es die Juden von Zeit zu Zeit aus der einen oder anderen Stadt verbannte. Die Bürger der bayerischen Handelsstadt *Nürnberg* bemühten sich schon längst um die Ausweisung der Juden, die ihnen sowohl als Geschäftsrivalen wie auch als Gläubiger lästig waren; Kaiser Friedrich III. setzte sich jedoch für die Juden ein und gestattete ihnen ausdrücklich, das Kreditgeschäft weiter zu betreiben, da er der Meinung war, daß ohne Kredit kein Handel möglich sei, und daß die Beseitigung der Juden unausbleiblich christliche Wucherer auf den Plan rufen würde. So konnte der Stadtrat von Nürnberg sein Ziel erst nach dem Tode Friedrichs, unter dessen Sohn Maximilian I., erreichen. Unter dem Eindruck der Verbannung der Juden aus Spanien entfalteten die Nürnberger Judenhasser eine mächtige Agitation, in deren Dienst sie auch die neueste deutsche Erfindung, die Druckerpresse, stellten. Im Jahre 1494 brachte der Buchdrucker Antonius Koberger in Nürnberg das lateinisch abgefaßte Buch des spanischen Mönches Alfonso de Espina „Die Verteidigung des Glaubens" (Band V, § 52) heraus. Die giftspritzende Schmähschrift sollte ihre Wirkung auf die des Lateinischen mächtigen Gebildeten nicht verfehlen. Als auf diese Weise in den höheren Kreisen die entsprechende Stimmung geschaffen war, trat der Stadtrat an den Kaiser mit der Bitte heran, ihm zu gestatten, die Juden „ihres ungebührlichen Betragens wegen" aus Nürnberg auszuweisen. Als „ungebührlich" wurde aber folgendes bezeichnet: die jüdische Gemeinde hätte den von auswärts zugewanderten Stammesgenossen Gastfreundschaft gewährt und so die Zahl ihrer Mitglieder maßlos in die Höhe getrieben; die Juden hätten ferner die Wohnstätten der Christen überflutet und die Bürger aus verschiedenen Erwerbszweigen verdrängt; darüber hinaus hätten jüdische Geldgeber ihren Schuldnern vielfach wucherische Zinsen abgefordert. Der Kaiser zögerte nicht, der ihm vorgetragenen Bitte stattzugeben (1498) und

stellte die Festsetzung der Ausweisungsfrist in das Ermessen des Stadtrates. Daraufhin wurde die Gnadenfrist zunächst auf vier Monate bemessen, um dann für drei weitere Monate verlängert zu werden. Am 10. März 1499 zogen die letzten Scharen der Nürnberger Juden zum Stadttor hinaus, und die alte jüdische Gemeinde hörte zu bestehen auf. Die Vertriebenen begaben sich nach Frankfurt am Main und in andere deutsche Städte. Ihr gesamtes unbewegliches Gut: Häuser, Synagogen und der Friedhof, wurde zugunsten der Stadt eingezogen, die hierfür an den kaiserlichen Fiskus etwa achttausend Gulden abführte. Durch den umgegrabenen Friedhof wurde eine Straße gebahnt, bei deren Pflasterung die umgestürzten Grabsteine Verwendung fanden; so verstanden es die christlichen Bürger, auch noch aus den toten Juden Nutzen zu ziehen. Zugleich erhielt die Stadt vom Kaiser das „Privileg", die Aufnahme von Juden künftighin zu verweigern. Und in der Tat sollte Nürnberg seitdem nur vereinzelte, sich vorübergehend zu Geschäftszwecken in seinen Mauern aufhaltende Juden sehen, während eine jüdische Gemeinde hier erst im XIX. Jahrhundert neu erstand.

Neben wirtschaftlichen Motiven kommen in Deutschland am Vorabend der Reformation bei den Judenausweisungen immer häufiger auch religiöse Beweggründe zur Geltung: die ganzen Gemeinden zur Last gelegten „Ritualmorde" und „Hostienschändungen". Eine solche böswillige Verleumdung bildete z. B. den Anlaß zur Vertreibung der Juden aus dem Gesamtbereiche des Herzogtums *Mecklenburg*. In diesem Lande, in dem es auf je zwanzig Laien einen Kleriker gab (bei einer Bevölkerung von 285 000 Köpfen zählte man hier nicht weniger als 14 000 Vertreter des geistlichen Standes), war es der streitbaren Kirche ein leichtes, auf Grund der Lügenmär von der bei den Juden üblichen Hostienschändung einen ebenso ungeheuerlichen Prozeß zu inszenieren, wie er im Jahre 1475 in Trient wegen angeblichen Kindermordes angezettelt worden war. Die Mecklenburger Chroniken wissen darüber folgendes zu berichten. Im Jahre 1492 zählte die Stadt Sternberg zu ihren Einwohnern den reichen Juden Eleasar, der in verschiedenen Städten Abendmahlsoblaten aufkaufte, um mit diesen Symbolen des Leibes Christi seinen Spott treiben zu können. So erstand er einst bei dem Ortsgeistlichen Peter zwei in der Monstranz aufbewahrte Hostien, und als sich anläßlich der Vermählung seiner Tochter in seinem Hause die Hochzeitsgesellschaft ver-

sammelte, beging der Hausherr mitsamt seinen Gästen an der Hostie die folgende Blasphemie: die Oblaten wurden auf einen Tisch gelegt und sodann in grausamster Weise mit Nadeln gestochen und mit Messern zerschnitten. Aber siehe da! die gemarterten Hostien begannen zu bluten. Die Juden erbebten vor Schrecken, und Eleasar beeilte sich, die Überreste des „christlichen Gottes" dem Priester zurückzuschicken, worauf er das Weite suchte. Der Priester wollte zunächst die Sakramente in aller Stille auf dem Kirchhofe beisetzen, doch erschien ihm des Nachts ein Geist, der ihn dazu bewog, das Geheimnis der kirchlichen Obrigkeit zu verraten. Die Sache kam vor den Mecklenburger Herzog Magnus und es wurde eine strenge Untersuchung angeordnet. Bald nahm man in Sternberg und an anderen Orten eine große Anzahl von Juden in Haft. Bei dem hochnotpeinlichen Verhör legten, wie die Chronik bezeugt, sowohl die Gattin des geflüchteten Eleasar als auch der angeklagte Priester Peter ein volles Geständnis ab. So konnte der Prozeß ungehemmt seinen Lauf nehmen, da das probate Mittel der Folterung, wie es scheint, nie sein Ziel verfehlte und alle Gemarterten dem Schrecken ohne Ende ein Ende mit Schrecken vorzogen. Das Urteil stand von vornherein fest: alle „Überführten" wurden zum „Ketzertode" durch die Hand des Brandhenkers verurteilt. In der Umgegend von Sternberg wurde auf einem Berge, der seitdem „Judenberg" hieß, ein Scheiterhaufen errichtet, in dessen Flammen siebenundzwanzig Juden, darunter zwei Frauen, den Tod fanden. Der zeitgenössische katholische Annalist kann trotz seines Hasses gegen die Verurteilten nicht verschweigen, daß die Märtyrer mit bewundernswertem Mut in den Tod gingen: „Voller Selbstbeherrschung sahen sie dem Tode entgegen. Der Herzog Magnus wandte sich an den ihm von früher her bekannten Juden Aron mit den Worten: ‚Warum weist du unseren heiligen Glauben zurück und willst nicht der uns, den Getauften, beschiedenen Seligkeit teilhaftig werden?' Aron aber erwiderte: ‚Edler Fürst, ich glaube an Gott, den Allmächtigen, der der Schöpfer des Alls ist. Er ist es, der mich als Menschen und Juden erschaffen hat. Läge es in seinem Plane, mich zum Christen zu machen, so hätte er mich nicht in unserem heiligen Glauben zur Welt kommen lassen. Wäre es sein Wille gewesen, so hätte ich ebensogut Fürst sein können wie du' . . . Auch alle anderen gingen unbeugsamen Mutes, ohne Sträuben und ohne eine Träne zu vergießen, in den Tod und hauchten unter Psalmodien

ihr Leben aus". Dem Tode durch Henkershand verfiel auch der Priester, der die Hostien den Juden angeblich in die Hände gespielt, obwohl er sie in Wirklichkeit in seinem Hause verwahrt hatte und gegen ihn nur die auf der Folterbank erzwungene Selbstbezichtigung sprach. Die zum ewigen Andenken an das wunderwirkende „heilige Blut" in Sternberg errichtete Kapelle wurde, wie schon oft in ähnlichen Fällen (vgl. Band V, passim), zu einer ergiebigen Einkommenquelle für die Mecklenburger Priesterschaft. Dieses heiß ersehnte Resultat war offenbar zugleich das ausschlaggebende Motiv des ungeheuerlichen Justizmordes . . . Einige Jahrzehnte später, nachdem die Lehre Luthers sich den Weg gebahnt hatte, wurde der Glaube an die wundertätigen Hostien („Hostia mirifica") von der Kanzel herab als „teuflische Erfindung" gebrandmarkt. Nüchtern denkende Männer wiesen mit allem Nachdruck darauf hin, daß „die Hostienschändung keineswegs ein Racheakt der Juden gegen die Christen gewesen sei, da doch die Juden an das eucharistische Dogma nicht glauben konnten, sondern vielmehr ein Racheakt, den die Christen gegen die Juden verübten". Einstweilen war man indessen noch sehr weit von einer solchen Erkenntnis, und so konnte die unsinnige Verleumdung als Vorwand für die restlose Vertreibung der Juden aus Mecklenburg dienen. Viele verließen übrigens das Land des rohesten Aberglaubens aus eigenem Antrieb. Die Rabbiner sollen, wie die Überlieferung wissen will, über das Herzogtum sogar den Bannfluch verhängt haben. Seitdem gab es hier bis in die zweite Hälfte des XVII. Jahrhunderts hinein keine einzige jüdische Gemeinde.

Zu einer noch viel schwereren Katastrophe kam es zu Beginn des XVI. Jahrhunderts in der Mark *Brandenburg*. Um diese Zeit ließen sich hier immer neue Scharen von Auswanderern aus Mitteldeutschland nieder, so daß die jüdischen Niederlassungen in *Berlin*, Spandau, Brandenburg usw. in ständigem Wachsen begriffen waren. Ungeachtet dessen, daß die Geistlichkeit und die Stadträte zu wiederholten Malen die Ausweisung der Juden beantragten, pflegte der Kurfürst Joachim I. nicht nur den alten, sondern auch den neuen Ansiedlern sowohl befristetes Wohnrecht als auch Handelsfreiheit zu gewähren, richtiger gesagt, zu verkaufen; im Jahre 1509 gab er sogar seine Zustimmung dazu, daß der „Raby" seiner „gemeinen Judischheit" als deren Oberhaupt offiziell anerkannt werde. Dies war der christlichen Bevölkerung denn doch zu viel. Heimtückische Verschwörer

taten sich zusammen, um durch Inszenierung eines blutigen Hostienwunders nach bewährtem mecklenburgischen Vorbild an den Juden blutige Rache nehmen zu können. Bald sollte sich eine günstige Gelegenheit dazu bieten. Zu Beginn des Jahres 1510 wurde nämlich aus einer märkischen Dorfkirche ein vergoldetes Sakramenthäuschen mit zwei Hostien entwendet. Die von dem Dieb weggeworfenen Hostienstücke wurden kurz darauf zusammen mit einem Messer und allerlei Lötinstrumenten in dem nahegelegenen Städtchen Bernau gefunden. Bald wurde man auch des Diebes selbst habhaft: es war dies der übelbeleumundete christliche Kesselflicker Fromm aus Bernau. Die Sache lenkte die Aufmerksamkeit des Brandenburger Bischofs Hieronymus auf sich, und dieser verstand es, sie zu einem großen Ritualprozeß aufzubauschen. Auf die Folterbank gespannt, legte Fromm das Geständnis ab, daß er eine der zwei abhanden gekommenen Hostien hinuntergeschluckt, die andere aber dem Juden Salomo aus Spandau verkauft hätte. Auch dieser mußte auf der Folterbank alles, was ihm der Untersuchungsrichter suggerierte, vollinhaltlich gestehen: daß er solange an der Hostie herumgestochen, bis sich an ihr Blutstropfen gezeigt, worauf er die blutenden Stücke an die in verschiedenen Städten wohnhaften Juden versandt hätte. Hierauf wurden etwa fünfzig Juden aus der Stadt Brandenburg und Umgegend, darunter der Rabbiner Sloman, in Haft genommen und nach Berlin geschafft, wo die Untersuchung unter der höchstpersönlichen Aufsicht des Kurfürsten Joachim geführt wurde. Man unterzog alle Angeklagten den fürchterlichsten Martern und preßte ihnen das Geständnis ab, daß sie nicht nur die Hostienschändung, sondern darüber hinaus auch noch zu rituellen Zwecken verübte Kindermorde auf dem Gewissen hätten. Nachdem viele von den Verhafteten schon in den Folterkammern ihr Ende gefunden hatten, wurde der Rest, achtunddreißig an der Zahl, zum Flammentode verurteilt. An Händen und Füßen gefesselt, wurden sie durch die Straßen Berlins geführt, um dann an dem Orte, wo sich jetzt die Weber- und die Frankfurterstraße kreuzen, öffentlich hingerichtet zu werden. Die Märtyrer wurden durch eiserne Reifen an eingeteerte und mit Hanf umwickelte Pfähle befestigt, und nun erklang im Munde des Rabbiners das Sündenbekenntnis der Sterbenden, das „Widduj". So sangen sie bis zum letzten Atemzuge mit lauter Stimme Gebete und Psalmen. Unter allen fanden sich nur zwei, die in die Taufe einwilligten, und ob ihrer Willfährig-

keit zu einer milderen Strafe begnadigt wurden: zur Enthauptung (12. Ab, d. i. der 19. Juli 1510). Nach der Urteilsvollstreckung wurden alle Juden aus der Mark Brandenburg ausgewiesen und mußten in den benachbarten Städten Schlesiens Zuflucht suchen. Erst ein Vierteljahrhundert später sollte von dem grausigen Justizmord der Schleier gelüftet werden. Der des Kirchenraubes überführte Fromm hatte nämlich nachträglich einem Priester gebeichtet, daß er die Juden wissentlich verleumdet habe, worauf der Priester bei dem Bischof Hieronymus um die Erlaubnis nachsuchte, zwecks Feststellung der Wahrheit das Beichtgeheimnis brechen zu dürfen. Der Bischof jedoch, der die Hand mit im Spiele hatte, gebot ihm Schweigen, so daß das Geheimnis, das viele Jahre auf dem Gewissen des Priesters lastete, erst nach dessen Bekehrung zum Protestantismus bekannt wurde. Von alledem sollte die Welt aus dem Munde des berühmten Melanchthon erfahren, der die Sache im Jahre 1539 auf dem Fürstentage zu Frankfurt am Main im Beisein des neuen brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. zur Sprache brachte.

Um die gleiche Zeit wurden einige deutsche Kirchenfürsten von der „spanischen Krankheit" angesteckt: die Großtat Ferdinands des Katholischen, der in seinem Reiche den Knoten der jüdischen Frage durch die restlose Vertreibung der Juden mit einem Schlage durchhauen hatte, scheint ihnen eben besonders nachahmungswürdig gewesen zu sein. Der katholische Klerus von Mainz ergriff bei diesem gottgefälligen Werke die Initiative[1]). Das dem Mainzer Erzbischof Albrecht, dem Bruder des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg, unterstellte Domkapitel wandte sich an alle deutschen Fürsten, Ritter und Stadträte mit einem Runderlaß, in dem es ihnen den Vorschlag machte, zwecks Beschlußfassung über die Säuberung der deutschen Lande von den Juden in Frankfurt am Main zu einer Tagung zusammenzutreten. Zu Beginn des Jahres 1516 trat die Versammlung auch in der Tat zusammen, doch konnten ihre Teilnehmer zu keinem Einverständnis gelangen: es stellte sich heraus, daß gerade jene Fürsten und Magistrate, in deren Herrschaftsbereiche eine zahlreichere jüdische Bevölkerung ansässig war, sich nicht zu einer Maßnahme entschließen konnten, die zu einem empfindlichen Nachteil für ihren

[1]) Zwar gab es in Mainz selbst seit dem Ausgang des XV. Jahrhunderts keine Juden mehr (Band V, § 47), doch bestanden im Herrschaftsbereich des Mainzer Erzbistums nach wie vor einige jüdische Gemeinden.

Steuerschatz hätte ausschlagen müssen. Andererseits blieben auch die Juden nicht untätig und beriefen einen Gemeindevertretertag nach Worms, auf dem sie den Beschluß faßten, angesichts der drohenden Gefahr den kaiserlichen Schutz anzurufen. Kaiser Maximilian, der mit den Reichsständen fortwährend in Fehde lag und dem überdies von den bei den Juden erhobenen Steuern der Löwenanteil zufiel, ließ seine Kammerknechte, im Gegensatz zu der von ihm früher betriebenen Politik, nicht im Stich und bedeutete ihren Feinden, daß der Plan, die Juden aus dem Reiche restlos zu vertreiben, in ihm einen entschiedenen Gegner finden werde.

Desungeachtet kam es immer wieder zu Judenausweisungen aus einzelnen Reichsstädten. Die alte jüdische Gemeinde von *Regensburg*, die schon unter Friedrich III. in schwerster Gefahr geschwebt hatte (Band V, § 47), sollte auch unter Maximilian I. nicht zur Ruhe kommen. Die Mißgunst der Händler und Handwerker vereinigte sich hier mit religiösem Fanatismus, um den Juden das Leben in jeder Weise zu erschweren. Der von der Kaufmannschaft, den Zünften und den Mönchen aufgestachelte Magistrat versuchte immer aufs neue, den Kaiser dazu zu bewegen, die Juden aus der Stadt auszuweisen. Maximilian I. blieb aber unbeugsam. Der Magistrat und die Geistlichkeit machten hierauf den Versuch, den Juden dadurch beizukommen, daß sie der christlichen Bevölkerung untersagten, ihnen Brot zu verkaufen sowie auch nur das geringste bei ihnen zu kaufen; allein auch diese Maßnahme blieb erfolglos. Die Juden von Regensburg harrten trotz schwerster Bedrängnis tapfer auf ihrem Posten aus. Erst während des nach dem Tode Maximilians eingetretenen Interregnums gelang es der judenfeindlichen Partei von Regensburg, sich die Wirren der Zeit zunutze machend, den Magistrat zu der von ihr längst herbeigesehnten Judenvertreibung zu bestimmen (Februar 1519). Um der Gewaltmaßnahme den Schein einer Berechtigung zu verleihen, wurde eine effektvolle Volkskundgebung in Szene gesetzt: Haufen von christlichen Handwerkern zogen vor das Rathaus und riefen laut, daß die Schuld an dem in der Stadt herrschenden Elend allein die Juden treffe, da sie den gesamten Handel, namentlich den mit Wein und Eisen, an sich gerissen, das Getreide aber nach dem Auslande verschoben hätten. Der Stadtrat gab sich den Anschein, als ob er dem vom Volke ausgeübten Drucke nicht zu widerstehen vermöge und befahl den Juden, im Laufe von acht Tagen Regensburg zu verlassen.

Den Ausgewiesenen wurde allerdings das Recht eingeräumt, all ihr bewegliches Hab und Gut mit sich zu nehmen, während alle Forderungen, die sie christlichen Schuldnern gegenüber geltend zu machen hatten, ihnen von der Stadt für ein Nichts abgekauft wurden. Etwa fünfhundert Vertriebene (nach einer anderen Quelle achthundert) setzten über die Donau, auf deren gegenüberliegendem Ufer sie sich bereits im Herrschaftsbereiche der bayerischen Herzöge wußten. Vor ihrem Abzug sollten die Juden noch Augenzeugen der Zerstörung ihrer alten Synagoge werden; kaum hatten sie aus dem Bethaus das heilige Gerät hinausgetragen, als schon die Mauern des prächtigen Baues unter den Schlägen der Äxte und Brecheisen erbebten: die gottesfürchtigen Katholiken brannten gleichsam darauf, die „Synagoge des Teufels" in Schutt und Asche zu legen, um an ihrer Stelle eine Kirche erbauen zu können. Bald prangte hier denn auch eine zur Einweihung der „gesäuberten" Stätte errichtete Kapelle, die dann zu einer großen Kirche der „Herrlichkeit Mariä" ausgebaut wurde. Ein zeitgenössischer deutscher Volksdichter glaubte das freudige Ereignis in hochtrabenden Versen bejubeln zu müssen. Vor allem frohlockte aber die Geistlichkeit. Die Verdrängung der Synagoge durch eine Kirche „Unserer Lieben Frau" bot ihr nämlich einen Anlaß, Gerüchte über von der Heiligen Jungfrau an der Stätte des niedergerungenen jüdischen Unglaubens gewirkte Wunder zu verbreiten. Die Kirche wurde zum Wanderziele unzähliger, nach Heilung ausspähender Siechen, der Name der Mutter Gottes aber zu einem Aushängeschild für das Handelsunternehmen der geschäftstüchtigen Priester, die so der Stadt den ihr durch Ausfall des jüdischen Handels verursachten Verlust ersetzten.

Den größten Eifer bei der Vertreibung der Juden legten indessen die Munizipalbehörden im *Elsaß* an den Tag. Das von der Landeshauptstadt Straßburg im Mittelalter gegebene Beispiel (Band V, § 45) feuerte eine ganze Reihe elsässischer Städte zur Nachahmung an. So erwirkte im Jahre 1507 der Stadtrat von Oberehnheim bei Kaiser Maximilian das Privileg, keine Juden in der Stadtgemarkung „dulden" zu brauchen. Auch viele andere elsässische Städte sicherten sich ähnliche Vorrechte zu. Die Folge war, daß die Juden aus diesen Städten gewöhnlich in die benachbarten Ortschaften zogen, um nur an den Markttagen die ihnen als Wohnort verwehrten Städte aufzusuchen. Typisch für diese Zustände ist das Los der jüdischen

Gemeinde von Kolmar. Auf wiederholt eingereichte Bittschriften hin wurde dem dortigen Magistrat von Maximilian das Privileg der „Nichtduldung" der Juden zuteil, die hierauf in kürzester Frist ausgewiesen wurden (1510). Die von Haus und Hof Vertriebenen fanden jedoch in den benachbarten Dörfern Unterkunft und waren somit in der Lage, zur Erledigung ihrer Handels- und Kreditgeschäfte täglich nach Kolmar zu kommen. Der von der Bürgerschaft erhoffte Erfolg blieb aus, die jüdische Konkurrenz war nicht aus dem Felde geschlagen, und so sah sich die Stadtverwaltung von Kolmar später, unter Karl V., genötigt, ebenso hartnäckig gegen das „Einreiserecht" der Juden zu kämpfen, wie sie ehedem ihr Wohnrecht bekämpft hatte.

Angesichts einer so rücksichtslosen Rechtsverweigerung, die die deutschen Juden mit Haut und Haar der Willkür der verschiedensten Machthaber auslieferte, war es nur natürlich, daß in den Vordergrund des jüdischen Lebens Repräsentanten traten, deren Eigenart ganz den ungünstigen Zeitumständen entsprach. Zu Beginn des XVI. Jahrhunderts gewinnt nämlich immer mehr die Wirksamkeit der jüdischen Fürsprecher, der sogenannten „Schtadlanim", an Bedeutung, die den Kaiser bald in Sachen einzelner Gemeinden, bald im Namen der gesamten Judenheit angehen. Unter diesen „Schtadlanim" tat sich besonders der Elsässer *Josel von Rosheim* (Joseph, Joselman, Joselin) hervor, der fast ein halbes Jahrhundert (1510—1554) im Leben der deutschen Juden als Generalsachwalter eine führende Rolle spielte. Von seiner frühesten Jugend an war er Augenzeuge des von seinen Stammesgenossen im Elsaß erlittenen Unrechts. Ihre trostlose Lage bewog Josel, die von ihm eingeschlagene Rabbinerlaufbahn aufzugeben und den Kampf um die seinen gehetzten Brüdern noch verbliebenen kümmerlichen Rechte zu seiner ausschließlichen Lebensaufgabe zu machen. Zunächst tritt er als Repräsentant der elsässischen Gemeinden auf. Seit 1510 sehen wir ihn immer wieder als bevollmächtigen Fürsprech der Juden des einen oder anderen Ortes vor dem Kaiser, den Landtagen, den Kurfürsten oder den Magistraten plädieren. Nach und nach wird er zum Sachwalter der Gesamtheit der jüdisch-deutschen Gemeinden. Überall, wo den Juden Ausweisung, Rechtsbeschneidung oder falsche Beschuldigung droht, ist Josel hilfsbereit zur Stelle: bald sind es unanfechtbare Urkunden, altüberkommene Freibriefe und Privilegien der jüdischen Gemeinden, mit denen er vor den Behörden erscheint, bald gewichtigere Beweisgründe in

Form von ansehnlichen Geldgeschenken. Im Jahre 1515 legt er Fürsprache für die von der Ausweisung bedrohten elsässischen Juden ein und im folgenden Jahre scheint er an dem von dem Gemeindevertretertag zu Worms bei Maximilian unternommenen Schritt, der die geplante Vertreibung der Juden aus ganz Deutschland abwenden sollte, mitgewirkt zu haben. Am weitesten entfaltete sich jedoch die Wirksamkeit des jüdischen „Schtadlan" während der folgenden Regierung Karls V. in der Epoche der Reformation.

§ 21. *Das Judentum im Kampfe der Obskuranten mit den Humanisten: Pfefferkorn und Reuchlin*

Die unausgesetzt fortdauernde Verfolgung der Juden schien den deutschen Klerikalen und denjenigen, die man damals mit dem Beinamen „Dunkelmänner" brandmarkte, noch immer nicht weit genug zu gehen. Es lag ihnen nämlich daran, neben den Juden auch das Judentum, besonders aber das durch die Buchdruckerpresse leicht zu verbreitende jüdische Schrifttum, zu treffen. Die Verkettung der Ereignisse führte nun dazu, daß der gegen den Judaismus eröffnete Feldzug zu einem der bedeutsamsten Faktoren in jenem folgenschweren Kampfe der Obskuranten mit den Humanisten werden sollte, der der lutherischen Reformation unmittelbar vorausging.

Der Beschluß, gegen das jüdische Schrifttum, das die Aufmerksamkeit der Humanisten auf sich lenkte, zu Felde zu ziehen, wurde in dem Hauptquartier der deutschen Dunkelmänner, in der Hochburg der Dominikaner, Köln, schon in den ersten Jahren des XVI. Jahrhunderts gefaßt. Die Führer der Klerikalen, der „Ketzermeister" Hochstraten und die Theologen Arnold von Tongern und Ortuin Gratius (die „Dunkelmänner" in der Streitschrift Ulrichs von Hutten) glaubten auf diesem Weg in das religiöse Leben der Juden eine Bresche legen und so den Boden für Massentaufen nach spanischem Vorbild vorbereiten zu können. Als ein willfähriges Werkzeug in den Händen der Kölner Mönche erwies sich hierbei der getaufte Jude *Johann Pfefferkorn* aus Mähren, ein Mann von dunkler Herkunft, ein ehemaliger Schlächter, der nach Verübung eines Einbruchsdiebstahls aus der jüdischen Gemeinde ausscheiden mußte. Die Dominikaner von Köln nahmen nun den Strolch mitsamt seiner Familie bereitwilligst bei sich auf und stellten ihn als Aufseher in einem von

ihnen geleiteten Krankenhause an. Zum Dank für die ihm erwiesene Wohltat verriet ihnen der Renegat die „Geheimnisse des Talmud", die sie dann (1507—1509) in einer Reihe von Schriften („Der Judenspiegel", „Die Judenbeichte", „Osternbuch", „Der Judenfeind") unter seinem Namen veröffentlichten. In diesen Schmähschriften wurden zur Abwendung der „jüdischen Gefahr" die folgenden Maßnahmen in Vorschlag gebracht: der „gotteslästerliche Talmud" sollte zur Verbrennung verurteilt, die Juden aber zum Anhören christlicher Missionspredigten gezwungen werden, ferner sollten ihnen die einträglichen Kreditoperationen untersagt und nur entehrende Erwerbsarten belassen werden; sollten sie sich aber trotz all diesen Maßregeln weigern, im Schoße der Kirche ihr Heil zu suchen, so müßte das deutsche Land ebenso gründlich von ihnen gesäubert werden, wie dies bereits in England, Frankreich und Spanien geschehen sei. Um die gleiche Zeit trat gegen die Juden auch noch ein anderer Täufling in die Schranken, ein gewisser Viktor von Karben, der es vorgezogen hatte, die Rabbinerwürde mit dem Beruf eines katholischen Geistlichen zu vertauschen. In seinem Werke „Opus aureum" (lateinische und deutsche Ausgabe, Köln 1508 und 1509) wetterte er gegen den Talmud, „der vor Christi Geburt ein kleines Buch gewesen ist, jetzt aber an Umfang zwei Bibeln übertrifft". Gleich Pfefferkorn trat auch von Karben für die grausamsten Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Juden ein, die in deren restloser Vertreibung aus ganz Deutschland gipfeln sollten. Worin ihm aber jener weit voraus war, war die Kunst, durch unmittelbare Beeinflussung der Machthaber das Wort in die Tat umzusetzen. Mit dem Beistand seiner geistlichen Gönner gelang es nämlich Pfefferkorn, hochgestellte Persönlichkeiten, darunter auch die Schwester des Kaisers Maximilian, die Nonne Kunigunde, für seine Pläne zu gewinnen. Mit einem Empfehlungsbrief Kunigundens ausgerüstet, suchte der Renegat den um jene Zeit anläßlich der italienischen Expedition in Padua weilenden Kaiser auf und erwirkte bei ihm die Vollmacht, mit behördlicher Unterstützung alle jüdischen Bücher zu beschlagnahmen und diejenigen, in denen sich das Christentum verletzende Wendungen finden sollten, der Vernichtung preiszugeben (August 1509).

Der eifrige Renegat machte sich ohne Säumen an die Arbeit. Er erschien bald in Begleitung katholischer Priester und der Stadtratsmitglieder in der Synagoge zu Frankfurt am Main, ließ der versam-

melten Gemeinde den kaiserlichen Befehl verkünden und forderte die unverzügliche Herausgabe der verdächtigten Bücher. Seine Beute belief sich hier auf 168 Bände, zumeist Gebetbücher. Nunmehr wollte Pfefferkorn während des bevorstehenden Sukkothfestes auch die Privathäuser der Juden durchsuchen, stieß jedoch hierbei auf tatkräftigen Widerstand. Die Frankfurter Juden legten wegen Verletzung der ihnen verbrieften Gewissensfreiheit bei dem Mainzer Erzbischof Uriel von Gemmingen Verwahrung ein, worauf der Erzbischof dem Kaiser in einem Schreiben vor Augen führte, daß es nicht anginge, sich in einer so wichtigen Frage wie der der Verurteilung jüdischer religiöser Bücher auf das Zeugnis eines übelbeleumundeten Täuflings zu verlassen, und daß die Sache in die Hände einer vertrauenswürdigeren Persönlichkeit gelegt werden müßte. Gleichzeitig entsandten die Gemeinden von Frankfurt und Regensburg ihren Bevollmächtigten Nathan Zion nach Italien, um Maximilian zu bitten, dem Gauner Pfefferkorn keinen Glauben zu schenken und die die Gewissensfreiheit gewährleistenden Edikte nicht der Verhöhnung preiszugeben. Der Kaiser erteilte hierauf dem Mainzer Erzbischof den Auftrag, eine aus Vertretern der Universitäten und aus Privatgelehrten bestehende Sachverständigenkommission einzusetzen, unter deren Mitgliedern er namentlich Hochstraten, von Karben und den berühmten Hebraisten Reuchlin sehen wollte. Auf der Liste der Kommissionsmitglieder stand auch Pfefferkorn, obzwar er mit der Wissenschaft nicht das geringste zu tun hatte.

Aller Augen richteten sich nunmehr auf *Johann Reuchlin*. Der ruhmreiche Humanist hatte die hebräische Sprache in Deutschland und Italien unter Anleitung von jüdischen Gelehrten gründlich erlernt und konnte so die Bibel und die hebräischen Kommentare dazu im Originaltext studieren. In seinem Werke „Von dem wundertätigen Worte" („De verbo mirifico") pries er voll Begeisterung die „heilige Sprache" und arbeitete zur Erleichterung ihres Studiums eine kurzgefaßte hebräische Grammatik aus. Zugleich war er eifrig bemüht, in der Kabbala Spuren christlicher Dogmen ausfindig zu machen. Ein Liebhaber des jüdischen Schrifttums, war Reuchlin doch keineswegs ein Freund der jüdischen Religion; auch er sehnte die Bekehrung der Juden herbei, jedoch „auf dem Wege der Gnade, nicht der Tyrannei", weshalb er jede Verfolgung des jüdischen Glaubens als ein schädliches und unchristliches Beginnen er-

achtete. Die niederträchtige Agitation des Pfefferkorn, der Reuchlin um jeden Preis für sich zu gewinnen trachtete, vermochte bei diesem nur tiefsten Abscheu zu erregen. In Beantwortung der von der erzbischöflichen Kommission den Sachverständigen vorgelegten Frage überreichte Reuchlin im Jahre 1510 ein ausführliches Gutachten unter dem Titel: „Ob es göttlich, löblich und dem christlichen Glauben nützlich sei, die jüdischen Schriften zu verbrennen". Er spricht darin die Meinung aus, daß viele Werke des jüdischen Schrifttums, wie etwa die Bibelkommentare des Raschi, Ibn Esra, Kimchi, Ramban beim Studium der Heiligen Schrift auch für Christen von großem Nutzen seien. Die kabbalistische Literatur müsse man aber sogar begünstigen, da sie reich an christlicher Dogmatik verwandten Gedankengängen sei. Wollte man die jüdischen Gebet- und Liturgiebücher unter Verbot stellen, so hieße dies, die den Juden Gewissensfreiheit verbürgenden alten Privilegien mit Füßen treten. Was aber die Hauptfrage, den Talmud, betrifft, so bekennt Reuchlin ganz offen, daß er im talmudischen Schrifttum nicht genügend bewandert sei, um darüber urteilen zu können, betont aber zugleich, daß diejenigen, die dieses Werk so dreist in Bausch und Bogen verdammten, noch viel weniger Ahnung davon hätten. Selbst wenn der Talmud in der Tat antichristliche Tendenzen aufweisen sollte, so dürfte man, meint Reuchlin, ihn auch in diesem Falle nicht verbrennen, da es Erzeugnisse des Geistes nur mit geistigen Waffen, nicht aber mit roher Gewalt zu bekämpfen gelte. Wenn der christliche Staat die leibhaftigen Juden, ungeachtet dessen, daß sie Christus verleugnen, in seinem Bereiche dulde, warum sollten dann ihre Bücher schlimmer behandelt werden als sie selbst?

Gleichzeitig mit dem Gutachten des Reuchlin wurden jedoch dem Kaiser auch die judenfeindlichen Denkschriften Hochstratens und der Kölner Theologen sowie der Universitäten von Mainz und Erfurt vorgelegt. Die Mainzer Fakultätsgrößen verstiegen sich hierbei zu der Behauptung, daß selbst der Originaltext der Heiligen Schrift von den Juden entstellt worden sei, und drangen darauf, daß alles, was darin mit der lateinischen Übersetzung, der Vulgata, nicht übereinstimme, ausgemerzt werden möge. Die einander widersprechenden Behauptungen versetzten Maximilian in Verlegenheit. Pfefferkorn verstand es nun, sich die Unschlüssigkeit des Kaisers zunutze zu machen und ihm eine Vollmacht für die weitere Einziehung der jüdi-

schen Bücher abzulocken (1510). Er konfiszierte bei der Frankfurter Gemeinde noch anderthalbtausend Bände und unternahm ähnliche Raubzüge auch in Worms. Bald ließ sich indessen der Kaiser von dem den jüdischen Bankiers große Geldsummen schuldenden Herzog von Braunschweig umstimmen und befahl, alle eingezogenen Bücher ihren Eigentümern zurückzuerstatten. Nunmehr wandte sich der Zorn der Dunkelmänner gegen den Verteidiger der Juden, Reuchlin. Pfefferkorn und seine Kölner Gesinnungsgenossen streuten das Gerücht aus, daß der Humanist von den Juden bestochen sei: „Reuchlin — so hieß es — hat sein Gutachten über das Judentum mit goldener Tinte geschrieben". Überdies verbreiteten die Obskuranten im Namen Pfefferkorns eine Schmähschrift mit dem kampfansagenden Titel: „Handspiegel gegen die Juden und ihre Schriften" (1511), in der die Verleumdungen gegen den „jüdischen Fürsprech" Reuchlin aufs eindringlichste wiederholt und zugleich der kurz vorher in Berlin stattgefundene Ritualprozeß als ein Beweis dafür hingestellt wurde, daß die Juden aus purem Christenhaß kirchliche Sakramente schändeten. Pfefferkorn und seine Frau brachten einen großen Pack dieser Hetzschriften zur Frankfurter Messe, von wo aus sie auch andere deutsche Städte mit ihrer Ware versorgten.

Der entrüstete Reuchlin trat all diesen Ausstreuungen in einer „Augenspiegel" betitelten Schrift entgegen (1511), in der er seinem leidenschaftlichen Protest gegen die gemeine Agitation des Pfefferkorn und der Dominikaner beredten Ausdruck verlieh. „Dieser getaufte Jude — so ruft Reuchlin aus — behauptet, daß das göttliche Recht uns den Umgang mit Juden verbiete; das ist Lüge! Der Christ soll vielmehr den Juden als seinen Nächsten lieben — dies allein ist Rechtens". Der in dieser Apologie angeschlagene judenfreundliche Ton war in jener Zeit so ungewöhnlich, daß er sogar bei manchen humanistischen Freunden des Reuchlin keinerlei Anklang fand. Schien ihnen doch die ganze um den Talmud und das Judentum sich drehende Polemik völlig belanglos zu sein. In diesem Sinne eben äußerte sich der Hohepriester des Humanismus, Erasmus von Rotterdam, in einem Briefe an seine Vertrauten. Das jüdische Leid ließ selbst die erlesensten Männer des damaligen Deutschland gänzlich kalt, und diese Stimmung kommt in treffender Weise in dem ironischen Ausspruch des Erasmus zum Ausdruck: „Wenn es christlich ist, die Juden zu hassen, so sind wir allesamt nur allzu gute Christen"

(Si christianum est odisse Judaeos, hic abunde omnes christiani sumus). In dieser Hinsicht waren freilich die vorbildlichsten Christen die Dunkelmänner. Auf den „Augenspiegel" des Reuchlin erwiderten sie mit einem neuen wütenden Angriff. Die Dominikaner bezichtigten Reuchlin antikatholischer Gesinnung und verlangten die Einleitung eines Gerichtsverfahrens gegen ihn und seine Schrift. Einer ihrer Führer, der Kölner Theologe Arnold von Tongern, sandte an den Kaiser Maximilian ein giftspeiendes Schreiben gegen den „jüdischen Fürsprech". Hierauf wurde der Vertrieb des „Augenspiegels" auf kaiserliche Verfügung untersagt (1512). Auch Pfefferkorn gab eine neue Schmähschrift („Brandspiegel") heraus, in der er den Vorschlag machte, alle erwachsenen Juden, wie einst in Ägypten, zu Sklaven zu machen oder zu vertreiben, ihre Kinder aber der Taufe zuzuführen.

Der von allen Seiten bedrängte Reuchlin brachte nun seine tiefe Empörung über die Kölner Theologen in einer Immediateingabe an den Kaiser zum Ausdruck. Er zieh darin seine Widersacher völliger Unwissenheit und Unredlichkeit und warf ihnen vor, daß sie nur zu dem Zwecke ein Inquisitionstribunal zur Verfolgung der Juden einsetzen wollten, um sich nach spanischem Vorbild des Vermögens der Verurteilten bemächtigen zu können. „Gestatte ihnen, Herr, — schrieb Reuchlin — den Juden ihr Geld wegzunehmen, und sie werden mich alsbald in Ruhe lassen! Gestatte nur den Kölner Theologen, die Juden vor ihr Inquisitionstribunal zu schleppen, sie mit Füßen zu treten und zu plündern — und sie werden meine Ehre wiederherstellen! . . ." Diese den Nagel auf den Kopf treffenden Äußerungen brachten die Kölner Dominikaner vollends außer Fassung. Der Ketzermeister Hochstraten zitierte Reuchlin ob seiner Irrlehren vor das geistliche Gericht zu Mainz, indessen zog es der Humanist vor, nicht persönlich zu erscheinen, sondern sich durch einen Anwalt vertreten zu lassen. Hochstraten legte dem Gericht die gegen den „Augenspiegel" zeugenden Fakultätsgutachten vor und so gelang es ihm, die Verurteilung der „ketzerischen" Schrift durchzusetzen (1513). Schon wurden Vorbereitungen zur öffentlichen Verbrennung der nach Mainz gebrachten Exemplare des geächteten Buches getroffen, der Mainzer Erzbischof stellte sich jedoch den Henkern der Gedankenfreiheit in den Weg. Inzwischen hatte Reuchlin gegen das Urteil der deutschen Ketzermeister beim Papste Verwahrung einge-

legt, worauf Leo X. die Verfügung traf, daß der Streit der Humanisten mit den Kölner Dominikanern dem Bischof von Speyer oder Worms zur Entscheidung unterbreitet werde. Das Urteil des Speyerer Bischofs fiel zwar günstig für Reuchlin aus, doch wandte sich jetzt Hochstraten seinerseits mit einem Protest an den Papst. Die Verhandlung der Sache wurde nunmehr nach Rom verlegt (1514); der Kampf der Parteien sollte aber auch hier nicht zum Stillstand kommen und sogar in anderen Ländern lebhaften Widerhall finden. Den Klerikalen gelang es, die theologische Fakultät der Pariser Universität zu einem abfälligen Urteil über den „Augenspiegel" zu bewegen und sie setzten es durch, daß der französische König Ludwig XII. an den Papst ein in diesem Sinne abgefaßtes Handschreiben richtete. Auch Pfefferkorn trat erneut mit einem Pamphlet auf den Plan, dem er den unzweideutigen Titel „Sturmglocke" (1514) gab. Von den sich gegenseitig bekämpfenden Parteien umworben, spähte Leo X. vergeblich nach einer Entscheidung aus, die die gekrönten Häupter wie auch die einflußreichen Führer der sich befehdenden Parteien hätte zufriedenstellen können. So beschloß er denn, die ganze Angelegenheit dem damals in Rom tagenden Laterankonzil zu unterbreiten. Die Mehrzahl der Mitglieder sprach sich nun für Reuchlin und gegen die Dominikaner aus. Angesichts der Unentschlossenheit des Papstes hätte sich aber die Sache noch lange hinziehen können, wenn nicht Ereignisse eingetreten wären, durch die die Aufmerksamkeit der Kurie und der gesamten katholischen Welt von dem Streite über das Judentum völlig abgelenkt worden wäre. Ganz Deutschland hallte bereits von dem Gelächter des Ulrich von Hutten und seiner humanistischen Gesinnungsgenossen wider, das in der vernichtenden Satire gegen die katholische Klerisei, in den „Briefen der Dunkelmänner", erschollen war, und im Jahre 1517 ward dem Katholizismus von Martin Luther in seinen an die Kirche zu Wittenberg angeschlagenen 95 Thesen auch in aller Form der Krieg erklärt.

In den „Briefen der Dunkelmänner" („Epistolae obscurorum virorum", 1515—1517) fand unter anderem auch der das Judentum betreffende Streit zwischen Humanisten und Obskuranten seinen Widerhall. In dem mit Absicht im Tone ahnungslosester Unschuld gehaltenen „Briefwechsel" der Theologen und Mönche mit ihren Führern in Köln wurden zugleich mit den Gestalten Pfefferkorns und seiner Gönner auch die wahren Beweggründe des von ihnen gegen

das jüdische Schrifttum unternommenen Feldzugs bloßgestellt. So beklagt sich einer der Briefschreiber über die bösen Leute, die den guten Ruf des Bekehrten und der geistlichen Väter schädigten: „Sie sagen, Pfefferkorn und die Kölner Theologen hätten den Prozeß gegen die jüdischen Bücher nur zu dem Zwecke inszeniert, damit die Juden mit einer großen Geldsumme zu ihnen kämen und also sprächen: ‚Erlaubt uns, unsere Bücher zu behalten, und ihr sollt vierzig Goldgulden dafür haben'. Würden doch manche Juden, wie sie sagen, gern Hunderte, wenn nicht gar Tausende von Gulden dafür hergeben. Da wäre plötzlich Reuchlin gekommen und hätte den ganzen Plan über den Haufen geworfen. Darum seien sie (die Kölner Theologen) auch so wütend gegen ihn, daß sie ihn der Ketzerei bezichtigen. Außerdem sollen sie Bücher in lateinischer Sprache im Namen Pfefferkorns abfassen, obgleich ihm nicht einmal das Alphabet (das lateinische) bekannt sei". In einem anderen Brief wird die weitverbreitete Meinung über Pfefferkorn wiedergegeben, nach der es ihm nie eingefallen wäre, sich taufen zu lassen, wenn ihn nicht die Juden wegen eines gemeinen Verbrechens verfolgt hätten; dabei läßt es sich der Verfasser nicht nehmen, auch die von einem Juden aus diesem Anlaß gemachte Äußerung anzuführen: „Sehet nur, alles, was von den Juden als Plunder hinausgeschmissen wird, wird von den Christen gierig aufgegriffen".

§ 22. *Die Reformation. Luther und die Juden*

Man hätte erwarten können, daß mit der Reformation in der sozialen Lage der Juden eine Besserung eintreten und daß gleichzeitig mit der Rückkehr zur Bibel und zum Urquell des Glaubens auch die Duldsamkeit und Humanität gegenüber dem Volke der Bibel proklamiert werden würde. In den ersten Anfängen der Reformation, als sie sich noch im Stadium einer verfolgten ketzerischen Bewegung befand, als ihre Vorkämpfer vom Haß gegen das „katholische Heidentum" beseelt waren, entschlüpfte ihnen in der Tat hin und wieder ein Wort des Mitgefühls für das Volk, das von dem katholischen Fanatismus am allermeisten zu leiden hatte. Indessen trat *Martin Luther* schon während des um Reuchlin entbrannten Streites den Dominikanern weniger wegen der von ihnen angezettelten Talmudverfolgungen entgegen (war ihm doch dieses Buch nichts als eine

„falsche Auslegung" der Bibel), als vielmehr um deswillen, weil sie durch ihre Gewalttaten dem jüdischen Volke das Christentum nur noch mehr verleideten. Er wiederholte fast wörtlich den ironischen Ausspruch des Erasmus: „Ist der Haß gegen Juden, Ketzer und Türken ein christlicher Vorzug, so sind unsere Fanatiker wahrlich die allerbesten Christen". In der Hoffnung, die Juden durch freundliche Worte für den „wahren Glauben" gewinnen zu können, verfaßte Luther im Jahre 1523 die Schrift: „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei". Scharfe Worte wurden hier den Judenhassern ins Gesicht geschleudert: „Die Narren, Päpste, Bischöfe, Sophisten und Mönche, die groben Eselsköpfe, verfuhren bisher mit den Juden also, daß, wer ein guter Christ gewesen, lieber ein Jude geworden wäre . . . Wie Hunde hat man die Juden behandelt, sie gescholten und um ihre Habe gebracht . . . Und doch sind sie Blutsfreunde, Vettern und Brüder des Heilands, kein Volk hat Gott gleich ihnen ausgezeichnet, ihrer Hand die Heilige Schrift anvertraut". So empfiehlt denn Luther, mit den Juden vernünftiger zu verfahren: „Treiben wir sie aber nur mit Gewalt, geben ihnen Schuld, sie müssen Christenblut haben, daß sie nicht stinken, und weiß nicht, was des Narrenwerks mehr ist, . . . was sollen wir Gutes an ihnen schaffen? Item, daß man ihnen verbietet, unter uns zu arbeiten, hantieren und andere menschliche Gemeinschaft zu haben, damit man sie zu wuchern treibt, wie sollt' sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man das Gesetz christlicher, nicht päpstlicher Liebe an ihnen üben, sie freundlich aufnehmen, zu Erwerb und Arbeit zulassen, damit sie aus eigener Anschauung die Lehre und das Leben der Christen kennen lernen".

Nicht um der Gerechtigkeit und der Gewissensfreiheit willen suchte also der Schöpfer der Reformation die Lage der Juden zu erleichtern, sondern allein in der Absicht, sie auf diese Weise für das Christentum neuester Observanz zu gewinnen. Missionseifer, nicht Menschenfreundlichkeit hatte Luther die oben angeführten Worte eingegeben. Der Begründer des Protestantismus hegte die Hoffnung, für die neue Lehre, die sich rühmte, der Bibel näher gekommen zu sein, als der Katholizismus, nicht zuletzt unter den Juden Proselyten machen zu können. Ein begeisterter Verehrer des Apostels Paulus, glaubte Luther daran, daß die Prophezeiung des Paulus von der dereinstigen Bekehrung Israels durch die Vermittlung der evangelischen

Kirche endlich in Erfüllung gehen müsse. Als er sich jedoch in seiner naiven Zuversicht getäuscht sah, schlug sein Wohlwollen in Zorn gegen die „Verstockten" um. In Luthers Geist sollte eine Krise eintreten, gleich der, die einst Mohammed aus einem inbrünstigen Anbeter des „Volkes der Schrift" zu seinem erbittertsten Feinde gemacht hatte (Band III, §§ 53—54). Das Volk der Bibel, dem Christus und die Apostel entstammten, lehne es ab, durch seinen Beitritt zur lutherischen Kirche die göttliche Mission ihres Stifters zu bestätigen, also sei es — so folgerte Luther — unverbesserlich und verdiene alle Qualen und Verfolgungen, denen es in den christlichen Ländern ausgesetzt sei. Dies war die Logik der Ereignisse, die Luther dazu nötigte, die Maske der Judenfreundlichkeit bald abzustreifen und dem Judentum den Kampf auf Leben und Tod anzusagen. Zu verstandesmäßiger Überlegung gesellten sich persönliche Veranlagung und unvertilgbare Gefühlsmomente: der eingewurzelte Judenhaß des ehemaligen Mönches, die engherzige dogmatische Unduldsamkeit des „Papstes der Protestanten", wie sie auch in den grausamen Verfolgungen der rationalistischer eingestellten Reformatoren zum Ausdruck kam, und schließlich die reaktionäre Grundeinstellung Luthers, der den deutschen Fürsten während der Bauernaufstände den Rat erteilte, „die Aufrührer niederzustechen, zu dreschen und zu würgen".

Der schroffe Umschwung in dem Verhalten Luthers gegen die Juden zog bald schwere Folgen nach sich. Im Jahre 1537 faßte der treue Anhänger Luthers, der sächsische Kurfürst Johann-Friedrich, den Plan, unter dem nichtigen Vorwand, daß sich einige jüdische Landstreicher wegen eines schweren Delikts strafbar gemacht hätten, alle Juden aus seinem Herrschaftsbereiche zu vertreiben. Als der offiziell anerkannte Fürsprecher der deutschen Juden, Josel von Rosheim, davon Kunde erhielt, begab er sich nach Sachsen, um die Aufhebung der grausamen Maßnahme zu erwirken. Josel brachte Empfehlungsbriefe vom Straßburger Stadtrat an den Kurfürsten und von dem elsässischen Reformator Capito an Luther mit sich, doch sollten die Empfehlungsschreiben ihm wenig nützen. Luther wollte Josel nicht einmal empfangen und antwortete ihm schriftlich, daß er zwar einst für die Juden in Wort und Schrift eingetreten und auch jetzt nicht abgeneigt sei, ihnen beizustehen, in der Hoffnung, daß „Gott sie in seiner Gnade eines Tages zu seinem Messias (Christus) führen werde", daß er aber befürchten müsse, sie durch sei-

nen Beistand in ihren Verirrungen und ihrer Halsstarrigkeit noch mehr zu bestärken, weshalb er es denn auch ablehne, das Gesuch des Josel bei dem Kurfürsten zu befürworten, und ihm nur raten könne, einen anderen Mittelsmann ausfindig zu machen. Im Vertrauen auf die dereinstige Erlösung der jüdischen Seelen glaubte somit Luther den zur Vertreibung verdammten Juden jedwede Hilfe rundweg verweigern zu müssen. Nichtsdestoweniger vermochte Josel den Kurfürsten, wie es scheint, teilweise umzustimmen: die Ausweisung wurde aufgeschoben, und auch nachdem sie erfolgt war, durften die Ausgewiesenen in den sächsischen Städten vorübergehend Aufenthalt nehmen.

Zugleich mit seinem abschlägigen Bescheide teilte Luther dem jüdischen Sachwalter mit, daß er an einer gegen die Juden gerichteten Schrift arbeite, die denn auch im folgenden Jahre unter dem Titel: „Brief wider die Sabbater" im Druck erschien (1538). Luther fällt darin über die Juden namentlich aus dem Grunde her, weil sie irgendwo in Mähren unter den Protestanten die Heiligung des Sabbats gepredigt hätten, und sucht die Christen durch die Voraussage einzuschüchtern, daß die Feinde Christi sie bald auch zur Beschneidung verleiten würden. Der Reformator befürchtete in der Tat, daß unter seinen Anhängern judaistische Gedankengänge großen Anklang finden und zu Spaltungen und Sektierertum führen würden (schon damals hatte sich nämlich die Häresie der Antitrinitarier oder „Judaisierenden" hervorgewagt). Luther war ergrimmt darüber, daß die Juden, statt seinem neuen Christentum Anerkennung zu zollen, dieses, wie ihm schien, von innen heraus zu sprengen drohten. Schwere Besorgnis erregte bei ihm insbesondere der Einfluß, den die Rabbiner auf die christlichen Hebraisten ausübten, die biblische Stellen zuweilen durchaus nicht im Geiste der Lutherschen Bibelübersetzung zu übertragen pflegten.

Nach und nach bemächtigt sich Luthers ein krankhafter Judenhaß, eine Art „Judäophobie" oder Judenscheu. Es schwebt ihm ständig die teuflische Gestalt des Juden vor, der von Haß gegen Christus und die Christen erfüllt ist[1]) und schon durch seine bloße

[1]) Voll Empörung spricht Luther wiederholt davon, daß die Juden Christus mit dem Schmähnamen „Taluj" (der „Gehenkte") und „Bastard" verhöhnten. Seine Entrüstung wurde wohl durch das damals in Abschriften verbreitete volkstümliche Büchlein „Toldoth Jeschu" hervorgerufen, das das Leben Jesu im Lichte der jüdischen Sage darstellte.

Existenz der auf ihm lastenden Verdammnis gleichsam spottet. Die Frage, die er nunmehr aufwirft, lautet: Dürfen die Christen ein von dem christlichen Gotte verdammtes Volk überhaupt dulden? Die Antwort auf eine in dieser Weise zugespitzte Frage konnte aber nur verneinend ausfallen. So wird Luther nicht müde, in seinen Kanzel- und „Tischreden" immer wieder die Ausrottung des Judentums zu predigen. Im Jahre 1543 veröffentlichte er zwei antijüdische Bücher („Von den Juden und ihren Lügen" und „Vom Schem hamphoras"), die zu den reifsten Früchten der auf dem Boden der „Religion der Liebe" aufgegangenen giftigen Saat gehören. In der ihm eigenen schroffen, oft bis zur Unanständigkeit derben Weise läßt hier Luther seinen Zorn an dem „halsstarrigen", „verdammten" Volke aus, das sich anderthalb Jahrtausende lang dem Erlöser entgegengestemmt habe und in der ihm beschiedenen Schmach noch immer nicht das Wahrzeichen der Falschheit seines Glaubens erkennen wolle. Hierbei wiederholt er ohne Bedenken alle gegen die Juden im Mittelalter erdichteten Verleumdungen, als wären sie erwiesene Tatsachen: die Märchen von der Brunnenvergiftung, den Ritualmorden und der jüdischen Schwarzkunst (als solche erschien ihm der angeblich von der gesamten Judenheit geteilte Glaube an die Macht des „Schem ha'mforasch", jenes vollständigen Gottesnamens, mit dessen Hilfe man, wie die Mystiker glaubten, Wunder zu wirken vermochte). Daneben wirft Luther den deutschen Juden Beziehungen zu den Türken, den Erzfeinden des christlichen Europa, vor. Die Juden verdienten daher die allerhärtesten Strafen. Ihre Synagogen müßten dem Erdboden gleichgemacht, ihre Wohnstätten zerstört, sie selbst aber gleich Zigeunern in Zelte verwiesen werden; die Talmud- und Gebetbücher müßten ihnen weggenommen werden, ihre Rabbiner dürften nicht länger im Gesetz unterweisen; alle Erwerbsarten außer der schwersten und gröbsten Arbeit sollten den Juden unzugänglich gemacht, den Reichen müßte ihr Vermögen entzogen und zum Unterhalt von Taufbereiten verwendet werden. Sollten jedoch alle diese Maßnahmen erfolglos bleiben, so hätten die christlichen Machthaber die Pflicht, die Juden gleich tollwütigen Hunden aus ihren Ländern zu verjagen. Obwohl ein erbitterter Feind des Katholizismus, preist Luther Ferdinand den Katholischen wegen der von diesem seinerzeit verfügten Vertreibung der Juden aus Spanien und äußert sich auch voll Anerkennung über den von dessen Enkel, dem

ungarisch-böhmischen König Ferdinand, neuerdings unternommenen Versuch, die Juden aus Böhmen auszuweisen (1542) . . . Dies war die Art, in der der neuzeitliche Glaubensstifter dem neuen „Koran" des Protestantismus den Weg bahnte. Die von Luther ausgestreute Saat des Judenhasses sollte denn auch bald üppig ins Kraut schießen, ganz so wie einstmals die nicht minder leidenschaftlichen Ausfälle im „Koran" des Mohammed, zu denen sich der Prophet des Islam im Gewühl der Schlachten gegen die „Ungläubigen" in Medina und Chaibar hatte hinreißen lassen.

Der Schlachtruf eines Kreuzritters im Munde des Reformators erregte bei einigen Führern des Protestantismus stärksten Anstoß. So beklagte sich der Schweizer Reformator Bullinger in einem Briefe an seinen elsässischen Gesinnungsgenossen Butzer über die eben erschienenen antijüdischen Schriften des Luther, die auf ihn den Eindruck machten, als seien sie „von Schweinhirten, nicht von einem berühmten Seelhirten geschrieben". „Wenn heute — so fährt er fort — jener berühmte Held Kapnion (der griechische Name des Reuchlin) auflebte, er würde erklären, daß in dem einen Luther aufgelebt seien die Tungern, Hochstraten und Pfefferkorn". Unter den Juden lösten aber die Schmähschriften Luthers die größte Unruhe aus, da es angesichts seines ungeheuren Einflusses auf die Fürsten des protestantischen Bundes leicht zu einer Wiederholung der spanischen Greuel hätte kommen können. Bald nach dem Erscheinen der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" schrieb denn auch Josel von Rosheim an den Straßburger Magistrat, daß „das rohe, unmenschliche Buch des Doktor Martin Luther, das uns, arme Juden, mit Schimpfreden und Verleumdungen überhäuft", die Bevölkerung Straßburgs zu Gewalttaten aufhetze und sie glauben mache, daß die Juden vogelfrei seien. Er habe gehört — so schreibt Josel weiter —, daß in Straßburg eine zweite Schmähschrift von Luther zum Druck gegeben sei und so bitte er den Magistrat, deren Veröffentlichung zu verhindern, da sie zu Exzessen führen könnte. Zugleich erklärte sich der Bittsteller jederzeit bereit, mit Luther oder seinen Bevollmächtigten zusammenzutreffen und ihre Beweisführung auf Grund der Heiligen Schrift zu widerlegen, da es ja unzulässig sei, daß ein Urteil ohne Anhören der Gegenpartei gefällt werde. Nachdem das Schreiben des Josel in einer Sitzung des Stadtrats zur Erörterung gelangt war, stellte sich heraus, daß einer der Straßburger Geistlichen,

durch die Schmähschrift Luthers angefeuert, das Vergießen jüdischen Bluts in der Tat für eine harmlose Sache erklärt hatte. Der um die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung besorgte Stadtrat antwortete Josel, daß jeder Aufruf zu Ausschreitungen den Predigern verboten und die Herausgabe der beanstandeten Hetzschrift („Schem hamphoras") dem Buchdrucker strengstens untersagt werden würde. Es geschah dies im Mai 1543, und schon zwei Monate später, nachdem das Büchlein in einer anderen Stadt im Druck erschienen war, berichtete Josel dem Straßburger Magistrat, „die Leute aus dem Volke redeten ganz offen darüber, daß die Schädigung eines Juden an Leib oder Gut ohne weiteres vergeben werden würde, da der Doktor Martin Luther diese Ansicht in seinen Büchern ausgesprochen und sie von der Kanzel herab zu vertreten empfohlen hätte". „Kein einziger von den Gelehrten, führt Josel in seiner Beschwerde des weiteren aus, hat sich je zu der Behauptung verstiegen, daß man mit uns, armen Juden, so tyrannisch und gewaltsam verfahren müsse". Zugleich teilt er mit, daß es unter der Einwirkung der judenfeindlichen Predigten bereits zu Überfällen auf jüdische Bürger in Meißen und Braunschweig gekommen sei, und bittet den Magistrat, sich bei dem sächsischen Kurfürsten, dem Landgrafen von Hessen und anderen protestantischen Fürsten für die Verfolgten einsetzen zu wollen. Die eindringlichen Vorstellungen des Josel hatten indessen nur den einen Erfolg, daß der Magistrat ihn mit seiner Beschwerde an den Pfalzgrafen sowie an andere obrigkeitliche Instanzen im Elsaß verwies.

So sollte Luther gegen Ende seines Lebens (er starb im Jahre 1546) sich ganz jenem „allerchristlichsten" Geiste im Sinne des allerschärfsten Judenhasses verschreiben, den er selbst in seiner Jugend, gleich Erasmus, als den hervorstechendsten Zug der „guten" Katholiken verspottet hatte. Nun war es so weit gekommen, daß die Protestanten in der systematischen Bedrückung der Juden die Katholiken sogar noch übertrafen. Hatte sich doch der „protestantische Papst" dem verstoßenen Volke gegenüber noch viel unduldsamer gezeigt, als ein Innocenz III. im Mittelalter und ein Paul IV. im Zeitalter der Reformation. So waren die Juden während der bald einsetzenden Religionskriege sowohl von der einen wie von der anderen Seite härtester Bedrängnis ausgesetzt. Während die Protestanten sie der Unterstützung der Katholiken bezichtigten, glaubten diese,

daß die ganze Reformation auf den Einfluß des Judentums zurückzuführen sei. Diese Meinung entsprach jedoch dem wahren Sachverhalt nur in sehr geringem Maße. Wohl bedeutete die neue Lehre eine Rückkehr zur jüdischen Bibel, allein zu einer Bibel, wie sie sich in dem Geiste des Apostels Paulus malte, der von Luther in fanatischer Christusanbetung und in schroffster Verneinung der geschichtlichen Rolle des Judaismus noch weit überflügelt wurde. Hatte der jüdisch-hellenistische Apostel dem künftigen Triumph des Christentums als der Staatsreligion des römischen Reiches vorgearbeitet, so sollte sein später deutscher Nachkömmling zur engsten Verknüpfung von Staat und Kirche in Deutschland beitragen und dem Prinzip „cujus regio, ejus religio" vollends zum Siege verhelfen. In traurigster Weise wirkte sich dieser Triumph während der Reformation und der Religionskriege in den Geschicken der deutschen Juden aus.

§ 23. Der Kampf ums Recht. Karl V. und Josel von Rosheim (1520—1556)

Die Epoche der Reformation in Deutschland fiel mit der Regierungszeit des Kaisers Karl V. zusammen, dem von seinen beiden Großvätern, Ferdinand dem Katholischen und Maximilian I., halb Westeuropa: Spanien mitsamt den Niederlanden sowie das Deutsche Reich, als Erbe zugefallen war. Die von den deutschen Juden anfänglich gehegte Befürchtung, daß der in Spanien aufgewachsene neue Monarch den Sitten seines Heimatlandes, das das sehnlichste Streben der Judenhasser, die Vertreibung, verwirklicht hatte und den Rest des „jüdischen Auswuchses", das Marranentum, mit dem Feuer der Inquisition ausbrannte, auch in Deutschland Geltung verschaffen würde, sollte sich bald als grundlos erweisen. Als katholischer Herrscher in dem von religiösen Zwistigkeiten zerrissenen Deutschland, der sich überdies in den Netzen der gesamteuropäischen Politik jener stürmischen Epoche verstrickt hatte, mußte Karl V. sich davor hüten, die deutsche Innenpolitik durch Aufrollen der jüdischen Frage nach spanischem Vorbild noch mehr zu belasten. So zog er es vor, an dem altdeutschen System der Bevormundung seiner Kammerknechte festzuhalten und sich die Verteidigung ihrer kümmerlichen Rechte gegen die Anschläge der feindlichen christlichen Stände mit klingender Münze bezahlen zu lassen. In dieser Beziehung war Karl V.

viel zuverlässiger als sein Vorgänger, der wankelmütige Maximilian I. In kritischen Augenblicken war er den Juden nicht selten ein Retter in der Not. Andererseits verstanden es jetzt auch die Juden, mit viel größerer Energie als früher um ihr Recht, genauer: um das Mindestmaß der ihnen übriggebliebenen Menschenrechte, zu kämpfen, die sie mit aller Eindringlichkeit vor den Behörden geltend machten. Ihr Generalbevollmächtigter oder „Schtadlan" Josel von Rosheim entfaltete unter Karl V. eine so weitgehende Wirksamkeit auf diesem Gebiete, daß er sich mit Fug und Recht als „Befehlshaber und Regierer der gemeinen Jüdischheit im Reich" titulieren lassen durfte. Während der Krönungsfeierlichkeiten zu Aachen (1520) erschien Josel vor Karl V. (allerdings nicht mit leeren Händen) und erwirkte die Bestätigung der altverbrieften „Rechte und Privilegien" der deutschen Juden. Von besonderer Wichtigkeit war die Tätigkeit dieses politischen Sachwalters während des Bauernaufstandes im Jahre 1525, als die Juden an vielen Orten Deutschlands (in Thüringen, den Rheinlanden, im Elsaß, in Baden) in großer Gefahr schwebten. Die an ihre Scholle gefesselten Leibeigenen, die Sklaven der deutschen Lehensherren, schickten sich nämlich an, über die nicht minder entrechteten und geknechteten Leibeigenen des Kleinhandels herzufallen. Zu den Bauern gesellten sich hier und da auch Stadtbewohner: Kleinbürger, Handwerker und Beamte. Im Elsaß war es dem unermüdlichen Josel gelungen, die Katastrophe durch mutige Entschlossenheit abzuwenden. Er suchte die Führer der Aufständischen auf und überredete sie, die Juden zu schonen. Unter anderem vermochte er auch seine Heimatstadt Rosheim vor Verheerung zu bewahren. Als der auf Reisen begriffene Josel erfahren hatte, daß eine Insurgentenschar im Anmarsch gegen Rosheim sei, kehrte er mitten in der Nacht dorthin zurück, rüttelte beide Bürgermeister aus dem Schlaf, begab sich mit dem einen von ihnen (der andere fürchtete sich mitzukommen) in das Lager der Aufrührer und bewog sie, sich mit einem Lösegeld zu begnügen und die Stadt unbehelligt zu lassen. An anderen Orten setzten sich die Stadträte aus eigenem Antrieb für die Juden ein, da die von den Aufständischen und dem mit ihnen solidarischen Kleinbürgertum erhobenen Forderungen auch die Interessen der höheren christlichen Stände sowie der Geistlichkeit ernstlich bedrohten. In Frankfurt am Main z. B. trat das Kleinbürgertum an den Stadtrat mit einer langen Liste von Forderungen heran, von denen nur wenige die Juden be-

trafen: so wurde von dem Magistrat verlangt, daß er den jüdischen Einwohnern den Handel gänzlich untersage und ihnen als einzigen Erwerbszweig das Geldausleihen gegen niedrige Zinsen anweise. Der Stadtrat versprach zwar, darüber zu wachen, daß die Juden in ihren Zinsforderungen die gesetzlich festgelegte Höchstgrenze nicht überschritten, erklärte aber zugleich, daß ihnen der Warenhandel nicht verboten werden könne.

Wenn nun die Behörden in Augenblicken, da die ganze bestehende Ordnung ins Wanken geriet, für die Juden Partei zu ergreifen pflegten, so hinderte sie dies doch keineswegs daran, in ruhigeren Zeiten ihren jüdischen Schutzbefohlenen hart zuzusetzen. Der von Luther geschürte Judenhaß hatte hierfür unter den Protestanten eine günstige Atmosphäre geschaffen. Auf demselben für die Reformationsgeschichte so bedeutsamen Reichstag zu Augsburg (1530), auf dem die lutherische Glaubenslehre ihre feste Formulierung gefunden hatte (die „Augsburgische Konfession"), faßten die versammelten deutschen Fürsten eine Reihe von Maßnahmen ins Auge, die die Judenheit mitten ins Herz treffen sollten. Die Judenhasser hatten nämlich das Gerücht in Umlauf gebracht, daß die Juden den Türken, die kurz vorher einen Teil Ungarns besetzt hatten und das übrige Ungarn sowie Böhmen und Österreich unmittelbar bedrohten, durch finanzielle Unterstützung und Spitzeldienste Vorschub leisteten. Es entstand daher der Plan, die Juden aus allen der Türkei benachbarten Gebieten auszuweisen und auch sonst im Reiche ihre Erwerbsmöglichkeiten erheblich einzuschränken. Da erschien Josel als Bevollmächtigter der jüdischen Gemeinden in Augsburg, legte Karl V. und seinem Bruder, dem österreichischen Erzherzog und ungarisch-böhmischen König Ferdinand, eine Verteidigungsschrift vor und erreichte es, daß das bedrohliche Projekt von der Tagesordnung abgesetzt wurde. Nur in einem Punkte gab der Kaiser den Forderungen der Judenhasser nach: er verpflichtete die Juden, einen gelben Fleck auf der Kleidung als Kennzeichen zu tragen. Auch die landesübliche Tracht sollte eben von dem Geiste der „Reform" nicht unberührt bleiben: während den Juden im Mittelalter der spitze Hut aufgezwungen wurde, bedachte man sie jetzt, der Zeitmode gemäß, mit dem für sie in den anderen Ländern ausgedachten gelben Fleck.

Josel war es nicht verborgen geblieben, daß den letzten Grund für die immer wieder laut werdenden Beschwerden gegen die Juden

jener Antagonismus zwischen Schuldner und Gläubiger bildete, der sich auf Grund des jüdischen Kreditgeschäftes unvermeidlich entwickeln mußte. Er berief daher noch in demselben Jahre (1530) nach Augsburg eine Versammlung von Rabbinern und Parnassim, die in erster Linie den jüdischen Handel in geregelte Bahnen lenken sollte. Die Versammlung setzte zur Aufrechterhaltung von Treu und Glauben im Handelsverkehr zehn allgemein verbindliche Regeln („Takanoth") fest. So wurde es untersagt, übermäßige Zinsen zu fordern, durch Preiserhöhung der kreditierten Ware den Wuchergewinn zu verschleiern, bei kurzfristigen Darlehen Zinseszinsen zu erheben, gestohlenes oder geraubtes Gut als Pfand anzunehmen sowie zum Haushalt gehörende Gegenstände von Kindern oder Dienstboten ohne Wissen der Eltern oder Dienstherren zu erwerben; die Erben eines verstorbenen Schuldners durften erst nach Prüfung der Schuldforderung durch die Gemeindevertreter vor Gericht belangt werden; jedem, der sich der Bezahlung seiner Christen gegenüber eingegangenen Schuldverpflichtungen durch Auswanderung entziehen sollte, wurde der „große Cherem" angedroht; den Rabbinern wurde ans Herz gelegt, von Christen gegen Juden geführte Klagen und Beschwerden bereitwillig entgegenzunehmen und in allen solchen Sachen nach bestem Wissen und Gewissen Recht zu sprechen; jedem Juden wurde zur Pflicht gemacht, etwaige von einem Stammesgenossen Christen gegenüber begangene Unredlichkeiten den Gemeindevertretern anzuzeigen, damit den Schuldigen die verdiente Strafe träfe. Die von den jüdischen Abgeordneten gefaßten Beschlüsse verlas Josel vor dem versammelten Reichstag und schloß mit der folgenden feierlichen Erklärung: „Ich und meine Genossen, die Bevollmächtigten der Juden, geloben und verpflichten uns, diese Regeln streng zu beobachten, wenn nur die Regierenden und Fürsten, die Land- und Stadtvögte im Heiligen Römischen Reiche Deutscher Nation ihrerseits nichts versäumen werden, um uns überall an unseren Wohnorten ein friedliches Dasein zu sichern, ohne unsere Ruhe durch Ausweisungsdekrete zu stören, wenn sie uns Freizügigkeit und Handelsfreiheit gewährleisten und keine falschen Anschuldigungen gegen uns ersinnen werden, um uns zu bedrücken. Denn auch wir sind Menschen, von Gott dem Allmächtigen geschaffen, um auf Erden bei euch und mit euch zu leben".

Während der Tagung der Reichsstände zu Augsburg hatte Josel

auch noch gegen einen der gefährlichsten judenfeindlichen Literaten zu kämpfen, gegen den getauften Juden *Antonius Margaritha*, der sich „Lektor der hebräischen Sprache" nannte und zwecks Beeinflussung des Reichstags eine Schrift gegen die jüdische Religion („Der ganz jüdische Glaub", Augsburg 1530) veröffentlichte. Das Buch bot ein Zerrbild der jüdischen Sitten, Glaubensformen und Gebräuche, legte harmlose Stellen aus jüdischen Gebeten als feindselige Äußerungen gegen die Christen aus und stellte alle Juden als skrupellose Wucherer, als Feinde des Reiches und der Regierung hin. Die Schmähschrift, die offenbar den Zweck verfolgte, den von dem jüdischen Repräsentanten bei den Fürsten und städtischen Abgeordneten unternommenen Schritt zu durchkreuzen, durfte nicht unwiderlegt bleiben, weshalb denn auch Josel nicht zögerte, Antonius beim Kaiser in aller Form wegen Verleumdung zu verklagen. Karl V. beauftragte hierauf eine Kommission mit der Untersuchung der Angelegenheit. Josel suchte nun vor den Kommissionsmitgliedern die Erdichtungen des Täuflings zu entkräften, wobei er vor allem dessen Behauptung entgegentrat, daß die Juden die Christen in ihren Gebeten verunglimpften und verfluchten und sie zum Judentum zu bekehren trachteten. Es scheint, daß Antonius seinerseits mit Gegengründen hervortrat, so daß es in der Kommission zu einer regelrechten Disputation kam, doch sollte Josel schließlich obsiegen. Der auf den Ruhm eines Pfefferkorn erpichte Hetzer mußte Augsburg verlassen und zog nach Leipzig, wo er im folgenden Jahre eine zweite Ausgabe seiner Schmähschrift herausbrachte. Hier, im erzprotestantischen Sachsen, fand die judenfeindliche Agitation des Antonius Margaritha viel mehr Anklang: sein Buch übte vor allem auf Luther selbst großen Einfluß aus und trug nicht wenig zu jenem inneren Umschwung bei, der den Reformator zum ärgsten Feind des Judentums machen sollte.

So konnte denn mit dem Segen Luthers in den zwei an der Spitze der Reformation schreitenden Ländern, in Sachsen und Hessen, unter der Führung ihrer Herrscher, der Häupter des protestantischen Bundes, der Judenhaß aufs üppigste erblühen. Der im Jahre 1537 gemachte Versuch, Sachsen von den Juden zu säubern, ist bereits oben erwähnt worden. Im darauffolgenden Jahre gelangte die jüdische Frage auch in Hessen an die Tagesordnung, und zwar durch einen Jünger des Luther, den elsässischen Reformator *Martin Butzer*. Der Landgraf von Hessen beauftragte nämlich Butzer und noch einige

andere protestantische Prediger mit der Begutachtung einer Denkschrift, die den Titel führte: „Wie die Juden zu dulden sein sollten". Der Entwurf empfahl keine neuen Unterdrückungsmaßnahmen, sondern brachte, in Anlehnung an die Praxis der Dominikaner, nur eine einzige Neuerung in Vorschlag: die Juden zum Anhören der Predigten protestantischer Missionare zu verpflichten. Butzer und seinen Genossen schien jedoch die Denkschrift viel zu weitherzig zu sein. Sie gaben daher ein Gutachten in dem Sinne ab, daß die beste Lösung der Frage eine restlose Vertreibung der Juden aus Hessen wäre; wolle man sie aber dennoch im Lande behalten, so dürfe dies nur unter den folgenden Bedingungen geschehen: die Juden müßten sich eidlich dazu verpflichten, nur die Gesetze Moses' und der Propheten, nicht aber die des Talmud zu befolgen; sie sollten ferner kein Recht haben, neue Synagogen zu erbauen; nicht allein das Kreditgeschäft, sondern auch jeder Handel, ja sogar das „saubere und einträgliche" Handwerk sollte ihnen verwehrt bleiben und nur die Ausübung der gröbsten Arbeiten, die Betätigung als Bergknappen, Steinmetze, Holzhacker, Schornsteinfeger und Schinder, gestattet werden; ihr „bei den Christen geraubtes" Geld müßte eingezogen und als Reservefonds angelegt werden, aus dem in Not geratenen Christen mit fünf Prozent verzinsliche Darlehen gewährt werden sollten. Der Landgraf Philipp, genannt „der Großmütige", bedurfte indessen keiner besonderen Großmut, um zu begreifen, daß die Verwirklichung eines solchen Projekts mit der Ausweisung der Juden aus dem Lande gleichbedeutend gewesen wäre. In seinem Schreiben an den Statthalter und den Stadtrat von Kassel führte er den judenfeindlichen Predigern vor Augen, daß ihre Gesinnung der Heiligen Schrift zuwider und ihr Plan auch praktisch undurchführbar sei, da die Juden im Falle seiner Verwirklichung „dermaßen eingeengt sein würden, daß sie es bei uns nicht aushalten könnten". So wollte er sie vielmehr mindestens noch zwei Jahre versuchsweise im Lande behalten, ja ihnen sogar uneingeschränkte Handelsfreiheit gewähren. Butzer gab jedoch seine Sache noch immer nicht verloren und führte die Heilige Schrift als Zeugnis dafür an, daß die Juden in den christlichen Ländern nur durch Frondienst ihren Unterhalt verdienen dürften: sei doch das widerspenstige Israel von Gott dazu verdammt, ein fremdes Volk zu seinem „Haupte" zu haben, selbst aber dessen „Schwanz" zu sein (Deut. 28, 44). Das Schreiben des Landgrafen

und die Denkschrift Butzers sowie seiner Genossen wurden im Jahre 1538 in einer besonderen Flugschrift der weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Im darauffolgenden Jahre fand es Butzer für geraten, ein zweites Buch: „Von den Juden. Ob und wie sie unter den Christen zu halten sind", zu veröffentlichen, in dem er seinen Plan einer ägyptischen Knechtung der Judenheit durch die christlichen Pharaonen erneut mit allem Nachdruck verteidigte.

Im Jahre 1539 versammelten sich in Frankfurt am Main die Vertreter der protestantischen Teile Deutschlands unter der Führung des sächsischen Kurfürsten und des Landgrafen von Hessen, um durch die Vermittlung des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. mit dem katholischen Kaiser Karl V. Unterhandlungen anzuknüpfen. Auch diesmal war der Vertreter der deutschen Judenheit Josel prompt zur Stelle. Er wurde davon unterrichtet, daß die Lage der Juden in Hessen überaus unsicher sei und daß auch in Brandenburg die Magistrate eine kräftige antijüdische Agitation entfalteten. Auf der Frankfurter Versammlung hoffte er nun anscheinend mit Luther und Butzer zusammenzutreffen und eine persönliche Aussprache über ihre Stellungnahme zum Judentum herbeiführen zu können. Zwar blieb Luther aus, doch war Butzer in der Tat zugegen, und Josel führte, wie er in seinen Denkwürdigkeiten berichtet, mit dem lutherischen Apostel „lange Disputationen im Beisein vieler christlicher Gelehrten", wobei der jüdische Fürsprecher die von den Häuptern des Protestantismus gegen die Juden erhobenen Anschuldigungen auf Grund der Bibel zu widerlegen suchte. Seine Bemühungen sollten wieder von Erfolg gekrönt werden. Der Kurfürst von Brandenburg lehnte die Vorschläge der Judenhasser ab, wozu nicht zuletzt auch die Enthüllungen des Melanchthon beitrugen, der vor der Versammlung die Hintergründe des im Jahre 1510 in Berlin an den Juden verübten Justizmordes aufdeckte (oben, § 20). Auch der Kurfürst von Sachsen versprach, die Lage der Juden zu erleichtern, kam jedoch seinem Versprechen nicht nach, da er mehr als alle anderen Fürsten unter dem unmittelbaren Einfluß Luthers stand. Der Landgraf von Hessen leistete dagegen der Durchführung der grausamen Vorschläge des Butzer nach wie vor entschiedenen Widerstand.

Um so größer war der Erfolg, den Butzer bei den breiten Volksmassen erntete. Die von ihm in Hessen aufgehetzten Christen suchten die dortigen Juden in gefährliche religiöse Disputationen zu ver-

wickeln, und die hessische Judenheit mußte von neuem den Beistand des Josel anrufen. Daraufhin verfaßte Josel eine Schrift, in der er einerseits die Beweisgründe des Lutherjüngers widerlegte, andererseits aber den hessischen Juden Anweisungen und Winke gab, wie sie sich ihrerseits den Christen gegenüber zu verhalten hätten. Ehe der umsichtige Politiker die Schrift an die jüdischen Gemeinden versandte, legte er sie in deutscher Übersetzung seinen Gönnern im Straßburger Stadtrat vor, um ihnen zu zeigen, daß in dem „Buechel" nichts für die Gefühle der Christen Verletzendes enthalten sei (1541). In dieser „Trostschrift an seine Brüder" erteilte ihnen Josel unter anderem die folgenden Ratschläge: sie möchten sich mit Christen in keinerlei religiöse Streitigkeiten einlassen, sollte aber die Obrigkeit sie über ihr Bekenntnis ausfragen, so möchten sie kurz und bündig antworten: „Wir verehren den einzigen Gott" und sich auf den Vers aus dem Propheten Maleachi (3, 6) berufen: „Denn ich, Gott, bin unveränderlich" (gegen das Dogma vom Gottmenschentum). Zur Rechtfertigung des von den Juden betriebenen und ihnen von der Umwelt zum Vorwurf gemachten Kreditgeschäftes empfiehlt er, die folgende Erklärung abzugeben: „Gott hat uns gestattet, aus dem Darlehen, das wir einem Fremdling unter von diesem freiwillig angenommenen Bedingungen gewähren, Nutzen zu ziehen; da wir nun unter Völkern leben, die uns mit Zöllen, Zwangsabgaben und alljährlichen Steuern schwerer als die anderen Landesbewohner belasten, so sind wir genötigt, sie als uns fremd zu betrachten und unseren Unterhalt durch verzinsliche Darlehen zu verdienen; sobald man uns von dem uns auferlegten schweren Joche befreien wird, werden wir diesem Berufe mit Freuden entsagen". Diese Rechtfertigung des Wuchergeschäftes trifft in der Tat den Nagel auf den Kopf: obwohl aller anständigen Erwerbsmöglichkeiten beraubt, waren die Juden dennoch verpflichtet, den umgebenden Völkern hohen Tribut zu zahlen, weshalb sie sich denn ihrerseits an ihren Ausbeutern durch Abforderung von hohen Zinsen schadlos halten mußten; indessen empfanden sie selbst diese Sachlage als durchaus abnorm und waren stets bereit, unter günstigeren Verhältnissen auf die ihnen aufgenötigte Erwerbsart zu verzichten. Bemerkenswert ist, daß das gleiche Motiv in dem Privileg wiederkehrt, das den Juden einige Jahre später (1546) von Karl V. auf die Fürbitte Josels hin während des Regensburger Reichstags eingeräumt wurde: „Da die Juden — heißt es da — in

allen des Reichs Anlagen und Hilfen mit Leib, Hab und Gut höher als die Christen beanlagt werden und doch weder liegende Güter noch andere stattliche Hantierung, Ämter oder Handwerk bei den Christen haben, so gönnen wir ihnen, daß sie ihre Barschaften und Zins um so viel höher, denn den Christen zugelassen ist, anlegen".

Unter den protestantischen Theologen fand sich nur ein einziger, der es wagte, wenn auch nicht mit offenem Visier, für die Juden in die Schranken zu treten; aber auch er nahm sie ausschließlich gegen die Ritualmordlüge in Schutz. Es war dies im Jahre 1541, als im katholischen Bayern die unsinnige Verleumdung wieder zu einer akuten Gefahr wurde. Vor Ostern verschwand nämlich im Bistum Eichstätt ein christlicher Knabe, dessen Leiche bald darauf im Walde aufgefunden wurde. Der Bischof befahl nun, mehrere Juden zu verhaften, und verlangte von der weltlichen Obrigkeit, daß gegen die gesamte jüdische Bevölkerung schärfste Maßnahmen ergriffen würden. Nur dank den Bemühungen Josels schenkte der Herzog von Eichstätt den Forderungen des Kirchenfürsten kein Gehör. Um diese Zeit eben veröffentlichte der protestantische Prediger *Osiander* eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Ob es wahr ist, daß die Juden insgeheim christliche Kinder ermorden und ihr Blut gebrauchen?" Der Verfasser gelangt zu dem Schluß, daß die Anklage eine böswillige Erdichtung sei, die die Mönche und Pfaffen zur Fabrizierung neuer Märtyrer ersonnen hätten, um leichtgläubige Pilger durch angebliche „Reliquien" in die Kirchen locken zu können. Auf diese Apologie des Judentums erfolgte eine gleichfalls im Drucke erschienene Entgegnung von seiten des Führers der Klerikalen in Deutschland, des bekannten Widersachers Luthers, des Doktors *Eck*. Eck wiederholte in dieser Schrift die sattsam bekannten Erdichtungen der Dunkelmänner und verlangte die Verbrennung des Talmud und die Einführung des jüdischen Abzeichens. Und doch ging dieser grimmige Gegner der Reformation nicht so weit, gleich Luther die Zerstörung der jüdischen Synagogen zu empfehlen. Er war vielmehr der Meinung, daß die jüdischen Synagogen und Friedhöfe unantastbar bleiben müßten, daß man die Sabbatruhe der Juden voll respektieren und daß man sie keinesfalls zur Taufe zwingen solle. Im Gegensatz zu dem Reformator Butzer, der die Juden von jeder Handelstätigkeit ausschließen wollte, schlug der Katholik Eck vor, ihnen die Möglichkeit zu schaffen, ungestört „nach eigenem Ver-

ständnis" Handel zu treiben. Auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens erwies sich das protestantische Deutschland den Juden gegenüber überhaupt viel unduldsamer als das katholische.

Inzwischen setzte der rührige „Schtadlan" Josel von Rosheim den Kampf um die Interessen seines Volkes unermüdlich fort und stand so fast bis ans Ende der Regierung Karls V. seinen Volksgenossen hilfreich zur Seite. Der Kaiser war ihm überaus gewogen, und nur ein einziges Mal sollte es zwischen dem Herrscher des halben Europa und dem „Regierer" der Juden zu einem der Komik nicht entbehrenden Konflikt kommen. In seinem offiziellen Briefwechsel mit den Staats- und Munizipalbehörden pflegte sich nämlich Josel, wie schon erwähnt, zuweilen den Titel „Befehlshaber und Regierer der gemeinen Jüdischheit" beizulegen. Es fand sich ein Fiskal in Speyer, der den Kaiser auf diese Amtsanmaßung aufmerksam machte. Hierauf schrieb Karl V. an Josel, daß er sich selbst als den Regierer der deutschen Judenheit betrachte und daher nicht dulden könne, daß sich einer seiner Untertanen diesen Titel anmaße; zugleich wurde Josel vom Kaiser in dieser Sache vor das Reichsgericht zitiert (1535). Josel ließ sich vor Gericht von einem deutschen Anwalt verteidigen, dessen Beweisführung darauf hinauslief, daß der Titel seines Klienten keinerlei Majestätsbeleidigung in sich schließe; schon unter Maximilian wäre Josel „Befehlshaber" der Juden, von manchen aber auch „Regierer" genannt worden; die Fürsten, Stadträte und Reichsbeamten hätten ihn in ihren Schreiben „oberster Rabbi" und „oberster Befehlshaber der Juden" tituliert; die Juden aber übersetzten durch die Bezeichnung „Befehlshaber" nur den hebräischen Titel des Josel „Parnass u'manhig". Desungeachtet machte sich das Gericht den Standpunkt des Denunzianten von Speyer zu eigen, der darauf bestand, daß der jüdische Fürsprech kein Recht gehabt hätte, sich aus dem Grunde selbst „Regierer" zu nennen, weil er von anderen so tituliert worden sei. So wurde denn Josel zur Tragung der Gerichtskosten und zur Ablegung des rechtswidrig geführten Titels verurteilt. Nichtsdestoweniger pflegte ihn Karl V. auch später noch in amtlichen Urkunden als „jüdischen Befehlshaber" anzureden.

Die Beziehungen zwischen dem Kaiser und dem Vertreter der Juden wurden somit durch diesen Zwischenfall in keiner Weise getrübt. Der katholische Kaiser und der „Regierer" der deutschen Juden hatten nämlich eine gemeinsame Gegnerschaft in den protestanti-

schen Fürsten, die die ihre Willkür einengende kaiserliche Schutzherrschaft über die Juden nicht anerkennen wollten. Indem die Fürsten die von dem Kaiser verbrieften jüdischen „Vorrechte" verletzten, reizten sie ihn aber nur zu einer tatkräftigeren Verteidigung seiner Schutzbefohlenen an. So verlieh ihnen Karl V. am Vorabend des entscheidenden Krieges gegen den Schmalkaldischen Bund auf die Fürsprache Josels hin Schutzbriefe, in denen die oben angeführte Bemerkung über den „Judenwucher" ganz unverblümt gegen das Bestreben der Fürsten gerichtet war, die Juden des Rechtes auf das Kreditgeschäft zu berauben, ohne ihnen zugleich die Ausübung würdigerer Berufe zuzugestehen (1544 und 1546). Gleichzeitig untersagte der Kaiser, gegen die Juden Ritualmordprozesse anzustrengen. Unzulässig ist es, so heißt es im kaiserlichen Freibrief, daß Juden und Jüdinnen allein dem Volksaberglauben zuliebe „gemartert, mißhandelt und hingerichtet würden"; es gelte, die unaufgeklärten Verbrechen auf ihre wirklichen Motive hin zu untersuchen, in zweifelhaften Fällen solle man aber solche Angelegenheiten „dem Kaiser als dem Oberrichter der Juden" zu Ohren bringen und seine Entscheidung abwarten. Hierbei verweist Karl V. auf die schon in den alten päpstlichen Bullen betonte Grundlosigkeit der Ritualmordanklage, als wollte er damit unmittelbar den Papst der Protestanten, Luther, treffen, der in seinen letzten Werken die niederträchtige Beschuldigung von neuem aufgefrischt hatte. Es hing dies wohl damit zusammen, daß der Kaiser zur Zeit des langwierigen Krieges mit den protestantischen Fürsten (1546—1547) in hohem Maße auf die finanzielle Unterstützung der Juden angewiesen war, während andererseits die jüdischen Gemeinden angesichts der Ausschreitungen der Soldateska der beiden sich bekämpfenden Lager allein vom Kaiser Hilfe erhoffen konnten. Als die spanischen Truppen in Deutschland einzogen, fielen zunächst auch sie mordend und plündernd über die Juden her. Josel begab sich jedoch unverzüglich zum Kanzler Granvella und bat ihn, dem Kaiser mitteilen zu wollen, daß die Juden, die ehedem unter den Lutheranern zu leiden gehabt hätten, nunmehr, trotz der neuerdings verliehenen Schutzbriefe, der Willkür der spanischen Katholiken preisgegeben seien. Karl V. erließ hierauf einen Armeebefehl, der jede Belästigung der Juden aufs strengste untersagte. Bald sahen übrigens die Spanier selbst ein, daß die Juden, von denen sie in Au-

genblicken schwerster Not mit Lebensmitteln versorgt worden waren, ihnen keineswegs feindlich gesinnt waren. In den Synagogen Frankfurts und anderer Städte betete man denn auch für den Sieg des kaiserlichen Heeres, und die Juden jubelten nicht weniger als die Katholiken, als sich die Nachricht von der Gefangennahme des sächsischen Kurfürsten und des Landgrafen von Hessen verbreitete. Dies war das unvermeidliche Ergebnis der judenfeindlichen Predigt Luthers und seiner Mitkämpfer, die bei wohlwollenderem Verhalten gegen die Juden in diesen sicherlich verläßliche Freunde gefunden hätten.

Der Gebieter des Deutschen Reiches und der „Regierer" der deutschen Judenheit verschwanden fast gleichzeitig von der politischen Arena: Josel starb im Jahre 1554, während Karl V. zwei Jahre später dem Throne entsagte. Es beginnt nunmehr eine neue Epoche, in der der Brennpunkt des jüdischen Lebens in Deutschland sich nach der östlichen Reichshälfte verschiebt, wohin auch die kaiserliche Residenz verlegt wird: in das katholische Österreich und das von Juden dicht bevölkerte Böhmen.

§ 24. *Die Juden in Österreich und Böhmen unter der Geißel der Ausweisungsbefehle (bis 1564)*

Die an der Grenzscheide des Mittelalters und der Neuzeit wütende „spanische Seuche", das manische Bestreben, die Juden ganz oder wenigstens zum Teil aus dem Lande zu jagen, griff auch auf jene Gebiete des Deutschen Reiches über, wo die von Westen her zuwandernde jüdische Bevölkerung einen sicheren Zufluchtsort zu finden gehofft hatte: auf Österreich, Böhmen und Schlesien. So waren viele jüdische Gemeinden auch hier bis in die zweite Hälfte des XVI. Jahrhunderts hinein ständig von der Gefahr der Ausweisung bedroht. Die Juden sahen sich in den sonderbaren Zustand provisorischer Ansässigkeit versetzt, bei dem sie jeden Augenblick bereit sein mußten, mit dem Wanderstab in der Hand aus dem Lande zu ziehen. Ihre seelische Verfassung glich der Stimmung von Menschen, die am Fuße eines Vulkans oder in einer ständig von Überschwemmungen bedrohten Niederung siedeln: kaum ertönt im Erdinnern das dumpfe Dröhnen der entfesselten Elemente, kaum tritt der anschwellende Strom aus den ihn bannenden Ufern, als schon die durch Erfah-

rung gewitzigten Einwohner in wilder Hast aus ihren Wohnstätten stürzen, um in der Ferne den Augenblick abzuwarten, bis sich die zerstörenden Mächte ausgetobt haben oder aber um sich für immer von der Heimatscholle zu trennen. Solche zerstörenden Mächte waren für die Juden bald in der Gestalt des einen oder anderen Stadtrates, bald in der eines Herzogs, eines Königs oder des Kaisers verkörpert. Schlimmer noch als die Ausweisung selbst war die ständige bange Erwartung des Ausweisungsbefehls. Dies war das bittere Los, das einer Reihe von größeren und kleineren Gemeinden in Österreich, Böhmen, Mähren und Schlesien beschieden war.

Um die Wende des XV. Jahrhunderts, in der Regierungszeit des Kaisers Maximilian I., wurden namentlich die Juden *Niederösterreichs* von der Geißel der Ausweisung heimgesucht. Den Anstoß hierzu gab der Ritualmordprozeß von Trient (Band V, § 59). Gleich nach Beendigung des Prozesses wurden die Juden aus Tirol ausgewiesen (1476) und zwanzig Jahre später mußten sie auch Steiermark und Kärnten verlassen (1496). Ehe diese Maßnahmen verfügt wurden, gingen die Landstände der beiden Provinzen den Kaiser Maximilian wiederholt um die Vertreibung der „Feinde des christlichen Glaubens" an. Der Kaiser gab erst dann seine Zustimmung hierzu, als sich die Stände verpflichtet hatten, den ihm durch den Auszug der jüdischen Steuerzahler entstehenden Schaden zu ersetzen, gestattete jedoch zugleich den Ausgewiesenen, sich in den benachbarten, gerade damals zu Niederösterreich geschlagenen ungarischen Städten (Marchegg, Eisenstadt usw.) niederzulassen. Dies gab den Verbannten die Möglichkeit, unter allerlei Vorwänden die eben verlassenen Wohnorte zu Handelszwecken wieder aufzusuchen, wobei sich der zeitweilige Aufenthalt nicht selten unversehens in einen ständigen verwandelte. Die größte Anziehungskraft übte auf die Juden die Hauptstadt Österreichs, *Wien*, aus, von der sie seit der Katastrophe des Jahres 1421 dauernd ferngehalten worden waren (Band V, § 46). Der Wiener Stadtrat sowie die niederösterreichischen Landstände beschwerten sich immer wieder beim Kaiser über den rechtswidrigen Aufenthalt der Juden in verschiedenen ihnen verwehrten Städten (1496—1508): Nicht genug damit, so beklagten sie sich, daß die „Feinde Christi und der Jungfrau Maria" allenthalben Fuß fassen, leihen sie auch noch Geld gegen Schuldverschreibungen, ja gegen Verpfändung von Immobilien aus, ohne sich daran zu kehren,

daß sie nur geringfügige Beträge gegen Faustpfänder ausleihen dürfen. Desungeachtet konnte sich Maximilian I. nicht dazu entschließen, die gewinnbringenden Steuerzahler, zu denen einige in seinen persönlichen Diensten stehende Finanzagenten gehörten, des Landes zu verweisen. Im Jahre 1518 überreichten die Stände dem Kaiser von neuem eine Denkschrift, in der sie unter Hinweis darauf, daß die aus vielen Ländern vertriebenen Juden sich in Wien, Marchegg, Eisenstadt und anderen österreichischen Städten in immer größerer Zahl niederließen, ihre restlose Vertreibung verlangten. In dem auf diese Vorstellungen erteilten Bescheid ließ sich der Kaiser dahin vernehmen, daß er zwar dem Plan, die Juden aus gewissen Orten auszuweisen, durchaus beistimme, es aber nicht dulden könne, daß Leute, die als „Kammergut" gelten, nach dem Auslande auswandern, weshalb er ihnen denn in bestimmten österreichischen Städten den zeitweiligen Aufenthalt gestatten wolle; was aber Wien und dessen Bezirk anbelange, so dürfe den Juden dort keineswegs unbefristetes Wohnrecht eingeräumt werden, mit Ausnahme des Juden *Hirschel*, der weitverzweigte Kreditgeschäfte betreibe und unter den Stadtbewohnern viele Schuldner zähle. Zu den Schuldnern dieses Bankiers gehörte wohl in erster Linie der Kaiser selbst, worauf auch seine besondere Gnade beruhen mochte. Das Prinzip der Einteilung der österreichischen Städte in solche, in denen die Juden sich dauernd oder nur vorübergehend aufhalten durften, scheint übrigens durchaus nicht in aller Strenge gehandhabt worden zu sein. In einem gleichzeitig ergangenen kaiserlichen Dekret wurde es den Rabbinern untersagt, über jene Gemeindemitglieder, die es vorziehen sollten, ihre Streitsachen nicht vor dem Rabbinergericht, sondern vor dem ordentlichen Richter („vor unserem Regiment") auszutragen, den Synagogenbann („Cherem") zu verhängen. Der Erlaß setzt somit das Bestehen wohlorganisierter jüdischer Gemeinden mit eigenen Gerichtsinstanzen und anderen autonomen Institutionen voraus.

Seit 1521 wurden die österreichischen Lande von dem den Titel eines Erzherzogs führenden Bruder des Kaisers Karl V., Ferdinand, regiert, der bald die Krone von Böhmen und Ungarn erwarb (1526), um später als *Ferdinand I.* zum deutschen Kaiser gekrönt zu werden (1556). Es war dies ein für jene Zeit überaus typischer Herrscher, der einerseits den judenfeindlichen Forderungen der Stände Rechnung tragen mußte, andererseits aber auch seine persönlichen Inter-

essen, die mit dem Verschwinden des in der jüdischen Bevölkerung verkörperten „Kammergutes" unvereinbar waren, nicht preisgeben wollte. Im Jahre 1526 wurde er von dem vereinigten Landtage der österreichischen Länder gebeten, den Juden in allen „Erblanden" der österreichischen Krone den Aufenthalt zu verbieten; Ferdinand erklärte hierauf, daß er die Juden nur aus jenen Städten ausweisen wolle, die im Besitze des Privilegs der Nichtduldung der Juden („de non tolerandis Judaeis") seien. Die von der Ausweisung Verschonten mußten neben den üblichen Steuern einen außerordentlichen Beitrag zur Bestreitung der Unkosten des damals gegen die Türken geführten Krieges aufbringen. Der schon viele Jahre währende Krieg, in dessen Verlauf die Türken einen bedeutenden Teil Ungarns erobert hatten, ließ die Beschuldigung aufkommen, daß die Juden mit dem Feinde sympathisierten, und so tauchten immer wieder Ausweisungspläne auf, deren Verwirklichung bestenfalls durch neue schwere Geldleistungen von seiten der Bedrohten abgewendet werden konnten.

Besonders zahlreich war die jüdische Bevölkerung in *Böhmen, Mähren* und *Schlesien.* Im ersten Viertel des XVI. Jahrhunderts, als Böhmen unter der Herrschaft der ungarischen Könige aus der polnischen Dynastie der Jagellonen stand, war die Lage der Juden von dem Interessenkampf abhängig, den Krone, „Panen" (Grundherren) und bürgerliche Stände gegeneinander ausfochten. Im Jahre 1499 tat König Wladislaw auf die von den Juden Prags und anderer Städte erhobenen Klagen über von Christen erduldete Unbill hin in zwei Erlassen kund, daß die Juden den königlichen Behörden unterstellt seien, dem Hofrichter in Prag und den Unterkämmerern in den anderen Städten, denen es obläge, die jüdischen Rechte und Privilegien zu schützen. Zugleich untersagte der König den Juden, sich unter den Schutz anderer Herren, sei es in Prag oder in der Provinz, zu begeben. Im Jahre 1501 gaben der König und der Landtag der „Panen und der Ritterschaft" angesichts der in Umlauf gekommenen Gerüchte über die bevorstehende Ausweisung der Juden aus Böhmen die feierliche Erklärung ab, daß sie auch weiterhin im Lande verbleiben und bei pünktlicher Entrichtung der ihnen auferlegten Steuern im Genusse der ihnen zuerkannten Vorrechte belassen werden würden. Nichtsdestoweniger gelang es einigen Städten, die Bestätigung des alten Privilegs „des Nichtduldens der Juden" zu erwirken, so der Stadt Pilsen, der der König im Jahre 1504 auf Grund

dieses Privilegs die Erlaubnis erteilte, die Juden auszuweisen. Den Vorwand hierfür bot wieder einmal ein „Kirchenraub", ein angeblich von Juden zu Ritualzwecken begangener Hostiendiebstahl. Ein in der Stadt Budweis inszenierter Ritualprozeß endete mit der Hinrichtung zweier Juden und schuf die entsprechende Stimmung für die Ausweisung der übrigen (1505). Durch diese Erfolge ermutigt, gingen schließlich auch die Bürger von Prag selbst zum Angriff über und „erbettelten" im Jahre 1508 bei dem in Ofen residierenden Wladislaw die Genehmigung, die Juden in Jahresfrist aus der Stadt auszuweisen; bald besann sich indessen der König eines Besseren: er zog nicht nur den Ausweisungsbefehl zurück, sondern untersagte sogar den Juden ausdrücklich, Prag zu verlassen, indem er sie zugleich unter den Schutz des Prager Burggrafen stellte. Diejenigen, die bereits aus der Stadt fortgegangen waren und auf den Besitzungen der tschechischen Grundherren Zuflucht gefunden hatten, suchte der König wieder für Prag zu gewinnen und versprach ihnen, die Ausweisung fürderhin nie mehr zu genehmigen. Der Prager Stadtrat, dem die Wendung, die die Dinge genommen hatten, gegen den Strich ging, verschaffte sich insofern Genugtuung, als er den Juden in bezug auf ihre Erwerbstätigkeit die folgenden Bedingungen stellte: sie durften an die Bürgersleute nur kleinere Beträge gegen Faustpfand und gegen mäßige Zinsen ausleihen, während für den Abschluß größerer Kreditgeschäfte jedesmal die Erlaubnis des Magistrats eingeholt werden mußte; beim Einkauf auf dem Stadtmarkte durfte ein Jude einen Christen nicht überbieten; die Anfertigung und der Absatz von jeder Art Tuch sowie von Schafpelzen, Äxten, Säbeln, Geldbeuteln u. dgl. sollte ausschließlich christlichen Handwerkern vorbehalten bleiben, so daß die Juden sich auf den Handel mit abgelegten Kleidungsstücken und mit sonstigem Trödelkram beschränken mußten; außerdem durften sie grundsätzlich nur in ihrem Wohnviertel Handel treiben, während sie auf dem Stadtmarkte allein an den Markttagen ihre Ware feilbieten durften, und auch dies „nach Trödlerart: nicht hinter dem Ladentisch, sondern mit der Ware in der Hand"; schließlich wurden sie verpflichtet, um nicht mit Christen verwechselt zu werden, ein Obergewand von besonderem Schnitt zu tragen (1515). Da die Juden diese von Krämer- und Handwerkerhabgier eingegebenen Bestimmungen unmöglich einhalten konnten, so setzte einige Jahre später von neuem eine auf ihre Ausweisung

abzielende Agitation ein. Es ist schwer zu sagen, was für einen Ausgang die Sache diesmal hätte nehmen können, wenn es nicht bald darauf, angesichts des türkischen Vormarsches, zu einer allgemeinen politischen Krise gekommen wäre: nachdem der böhmisch-ungarische König Ludwig in der Schlacht von Mohacs (1526) gefallen war, faßte in Böhmen mit der Thronbesteigung des österreichischen Erzherzogs Ferdinand die Dynastie der Habsburger festen Fuß.

Es möge hier eine zeitgenössische Schilderung des Empfanges folgen, den die Juden dem neuen Herrscher bei seinem Einzug in Prag (Februar 1527) bereitet haben: „Als Königliche Majestät in der Ordnung auf den Platz kummen, sind gestanden ob denn tausend Juden mit einem großen schönen Fahnen. Sie haben auch einen Himmel gehabt, daran ein Tafel gehangen und darauf die Zehen Gebot auf's zierlichst geschrieben, in Willen, Seine Königliche Majestät unter dem Himmel einzuführen. Seine Königliche Majestät hat aber solches keineswegs gestatten wollen. Darnach haben sie Königliche Majestät auf's unterthänigst gebeten, daß Seine Königliche Majestät sie bei den Zehen Geboten, ihrem Glauben und dem Alten Testament als frumme Jüden wöll bleiben lassen. Solches hat ihnen Königliche Majestät zusagen lassen, und daß er wöll ihr gnädigster Herr sein". Einen Monat später erließ Ferdinand I. ein Dekret, in dem er in aller Form gelobte, die Juden in Prag und im ganzen Königreiche Böhmen im Genusse ihrer alten Rechte und Freiheit für immerdar belassen und es nicht dulden zu wollen, daß sie von dort je verdrängt oder vertrieben würden; zugleich schärfte der König den christlichen Ständen ein, daß jeder Versuch, die Juden zu bedrücken, unweigerlich seinen und seiner Nachkommen, „der künftigen Könige Böhmens, Ingrimm heraufbeschwören würde". Die Regelung der Beziehungen zwischen der jüdischen Bevölkerung und der Krone lag seither der „Böhmischen Kammer" in Prag ob, die einerseits bei den Juden die Abgaben zugunsten des königlichen Schatzes erhob, andererseits die Judenheit vor der Willkür der Stadträte und sonstiger ständischer Behörden zu schützen hatte. Die Kammer stand in regelrechtem Verkehr mit den „Ältesten" der jüdischen Gemeinde von Prag, d. h. mit dem Nationalrat, dem die jüdischen Gemeinderäte ganz Böhmens untergeordnet waren. Anfänglich kamen Ferdinand I. und die Böhmische Kammer ihren Schutzpflichten gegen die jüdische Bevölkerung getreulich nach. So verlangte der König von dem

Prager Stadtrat, auf eine von der Kammer übermittelte Beschwerde des jüdischen Ältestenrates hin, Aufklärung darüber, mit welchem Recht die Stadtbehörden das Wohnrecht der Juden in Prag von der Entrichtung einer nur für die Reichen tragbaren Gebühr abhängig machten. Ein Verweis wegen eigenmächtiger Judenverfolgung wurde von der Kammer im Namen des Königs einmal auch dem Bürgermeister und den Stadtverordneten von Leitmeritz erteilt (1529). Daneben legten die Kronbeamten in verschiedenen Städten ihr energisches Veto gegen beabsichtigte Judenausweisungen ein. Angesichts der durch den Krieg mit der Türkei verursachten Finanznot konnte nämlich die Krone auf die ergiebige Einkommenquelle, wie sie die Juden darstellten, von denen manche auch bei der Unterbringung von Kriegsanleihen behilflich waren, unmöglich verzichten.

Im Laufe der Zeit sollte sich indessen die Politik Ferdinands den böhmischen Juden gegenüber als ebenso unbeständig erweisen, wie sein Verhalten gegen die Juden in den österreichischen Stammlanden: der vom Klerus auf den König ausgeübte Einfluß war eben zu stark, und das Drängen der Städte tat ein übriges. So konnte die antijüdische Bewegung auch in Mähren und Schlesien unaufhaltsam fortschreiten. In dem damals in winzige Herzogtümer zerstückelten Schlesien durften die Juden nach der Breslauer Katastrophe vom Jahre 1453 (Band V, § 47) in vielen Städten keinen dauernden Wohnsitz nehmen und konnten sie nur für kurze Zeit in Geschäftsangelegenheiten aufsuchen, namentlich während der Messen, die viele jüdische Kaufleute aus Polen herbeilockten (Breslau, Liegnitz usw.); andere schlesische Bezirke (die Herzogtümer Jägerndorf, Oppeln und Ratibor) wiesen hingegen eine kompakte jüdische Bevölkerung auf, die das ihr von den Herzögen oder Markgrafen bewilligte Wohnrecht mit schwerem Gelde aufwiegen konnte, da der Handel mit dem benachbarten Polen eine gute Erwerbsquelle darstellte. Der Wohlstand, zu dem es die Juden in diesen Gegenden gebracht hatten, erregte jedoch die Mißgunst der christlichen Stadtbevölkerung, die bald hier, bald dort die Ausweisung ihrer Handelsrivalen verlangte und zugleich die Verpflichtung übernahm, den durch den Ausfall der Wohnrechtsgebühren entstehenden Schaden voll zu ersetzen. Soweit sich solche Geldangebote nicht als zugkräftig genug erwiesen, pflegte man Ritualmordprozesse zu inszenieren, einige Juden dem Brandhenker zu überantworten und den Rest kurzerhand zu verjagen. So fand im Jahre

1535 das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde von Leobschütz wegen einer ungeheuerlichen Verleumdung auf dem Scheiterhaufen den Tod (die abergläubische Menge bezichtigte ihn nämlich einer scheußlichen Zaubermanipulation: er hätte, um die gesamte christliche Frauenwelt zugrunde zu richten, den Schädel eines gehenkten Verbrechers mit der Muttermilch einer Christin vollgezapft), worauf der Markgraf alle Leobschützer Juden aus der Stadt zu vertreiben befahl. Die Verfügung wurde auch von König Ferdinand trotz anfänglicher Bedenken schließlich gutgeheißen. Im Jahre 1539 schickten sich die Ortsbehörden an, die Juden auch aus dem Herzogtum Oppeln zu verbannen, doch gebot ihnen Ferdinand diesmal, ihr Vorhaben so lange aufzuschieben, bis das Los der gesamten böhmischen Judenheit entschieden sei. Um diese Zeit rollte nämlich der Stadtrat von Prag von neuem die jüdische Frage in ihrem Gesamtumfange auf. Zwar ging sein Bestreben in erster Linie darauf, sich die uneingeschränkte Verfügungsgewalt über die jüdische Ortsgemeinde zu sichern, um die der königlichen Kammer zufließenden Einkünfte an sich reißen zu können; als er aber mit seiner Forderung nicht durchzudringen vermochte, faßte er den Beschluß, auf der restlosen Vertreibung der Prager Juden zu bestehen. Zunächst stieß er freilich auch in diesem Punkte auf den Widerstand der königlichen Kammer, die sich indessen bald selbst gegen die Juden wandte und ihnen namentlich zur Last legte, daß sie in Mißachtung des der Münze zuerkannten Monopolrechtes Silber nach dem Auslande verschöben. Angesichts dessen — so argumentierte die Kammer in ihrem an König Ferdinand erstatteten Bericht —, daß der von den Juden durch ihre Handlungsweise dem Fiskus zugefügte Schaden den aus ihnen gezogenen Nutzen übersteige, müßten sie ohne Bedenken aus dem Lande ausgewiesen werden (1540).

Die Zeitläufte waren ungünstig. Anläßlich des neuerlichen Einbruchs der Türken in Ungarn und der von den österreichischen Truppen bei Ofen erlittenen Niederlage (1541) tauchte im Volke von neuem das Gerücht auf, die Juden machten mit dem Feinde gemeinsame Sache und leisteten ihm Spitzeldienste. Auch ging das Gerede um, daß die Juden sich auf Brandstiftung verlegt hätten, worin man eine Erklärung für die sich damals in Prag und auch sonst häufenden Feuerschäden zu erblicken vermeinte. Die im Lande herrschende Stimmung zwang schließlich auch den König in ihren Bann. Im

September 1541 beauftragte er seine Bevollmächtigten, bei dem in Prag versammelten Landtag die Ausweisung aller Juden aus Böhmen anzuregen, soweit sie sich nicht zur Taufe bereit erklären würden. Die Vertreter der Stände beeilten sich, dem königlichen Vorschlage zuzustimmen und drangen auf die baldigste Ausführung des Beschlusses. Für die zu treffenden Reisevorbereitungen wurde den Juden die Frist von nur einem Monat eingeräumt. In einigen Provinzstädten (so in Saaz, Leitmeritz u. a.) versäumte die christliche Bevölkerung nicht, sich noch im letzten Augenblick an Leib und Gut der Ausgewiesenen zu vergreifen, wohl in der Annahme, daß die Heldentaten ihr nichts als Lob einbringen würden. König Ferdinand befahl jedoch, die Mordbrenner zu gerichtlicher Verantwortung zu ziehen, und ließ zugleich den jüdischen Gemeinden Schutzbriefe ausstellen. Inzwischen wurde die Ausweisungsfrist bis zum Frühling des Jahres 1542 verlängert, wobei denjenigen Juden, die Schulden einzukassieren hatten, auch noch längere Aufenthaltsfristen bewilligt wurden. Mit dem Anbruch des Frühlings setzten sich denn auch Scharen von jüdischen Auswanderern aus Böhmen, Mähren und Schlesien nach den nächstgelegenen polnischen Grenzgebieten in Bewegung. Plötzlich vollzog sich aber in der Stimmung der regierenden Kreise ein entscheidender Umschwung. Die das Land unsicher machenden Brandstifter wurden ertappt, und es stellte sich heraus, daß es waschechte Christen waren; so konnte man nicht umhin, auch die Volksmär von dem geheimen Verkehr der Juden mit den Türken in Zweifel zu ziehen. Den Ausschlag gab indessen die Überzeugung, die Ferdinand inzwischen gewonnen hatte, daß nämlich die mit der Ausweisung verbundenen finanziellen Erwägungen auf einer irrigen Annahme beruhten. Nachdem der König die von den Juden bezogenen Einkünfte eingebüßt hatte, verlangte er von den Magistraten Prags und der schlesischen Städte (Oppeln und Ratibor) Ersatzleistung für die von ihm erlittenen Verluste und rief den Stadträten ihre ehemaligen Vorstellungen in Erinnerung, wonach sich der Wohlstand der christlichen Bevölkerung mit dem Abzug der Juden erhöhen müsse. Zwar kam man den Forderungen des Königs in Prag zum Teil nach, doch vermochte sich die königliche Kammer weder hier noch in den anderen Orten so hohe Einkünfte zu sichern, wie sie sie ehedem dank der Ausbeutung der jüdischen Bevölkerung herausschlagen konnte. Der Verlust der reichen Finanzquellen war für

den Staat bald in empfindlichster Weise zu spüren. So trat schon im Herbst 1542 in dem Verhalten gegen die Juden die eben erwähnte Wendung ein: man begann nicht allein den noch im Lande verbliebenen jüdischen Einwohnern, sondern auch allen Rückwanderern bereitwilligst für eine bestimmte Frist gültige königliche „Gleitsbriefe" („Gleit kralovky") zu verleihen. Da die Pässe in der Regel alljährlich erneuert werden mußten, brachte diese behördliche Praxis dem königlichen Schatze einen bedeutenden Gewinn und hatte andererseits die Wiederherstellung der jüdischen Gemeinden in Prag und anderen Städten zur Folge. Nunmehr schenkte der König den antijüdischen Vorstellungen des böhmischen Landtags und der Stadträte keinerlei Beachtung mehr und untersagte sogar dem Prager Magistrat ausdrücklich, die Juden zu belästigen, mit Ausnahme derjenigen, die nicht im Besitze eines ordnungsmäßigen Passes waren. Die im Jahre 1546 veranstaltete Volkszählung ergab freilich, daß von den tausend in Prag wohnhaften Juden etwa die Hälfte noch immer nicht mit den vorgeschriebenen „Gleiten" oder Pässen versehen war.

In Wien und Niederösterreich war die Lage der Juden nach wie vor völlig unsicher. Das Wohnrecht in der Hauptstadt wurde nur einzelnen unter ihnen als besondere Gnade verliehen. Jeder geschäftshalber nach Wien kommende Jude mußte den Ortsbehörden Zweck und voraussichtliche Dauer seines Aufenthalts melden und eine besondere Aufenthaltsgenehmigung einholen; die Zugereisten durften nur in zwei bestimmten Gasthäusern absteigen und mußten sich zur Erleichterung der behördlichen Aufsicht durch das Judenzeichen kenntlich machen. Zunächst hegte freilich Ferdinand gegen die Veröffentlichung der dahingehenden Verordnungen schwere Bedenken, „da dies die Juden bei dem gemeinen Manne, in Dörfern und Marktflecken verächtlich machen und unliebsame Folgen nach sich ziehen könnte: könnte doch das unverständige Christenvolk der irrigen Meinung verfallen, daß den Juden der Zutritt in die Stadt Wien wegen schwerer Verbrechen und Missetaten verwehrt sei" (1548). Dies hinderte indessen den König nicht daran, drei Jahre später (1551) ein Dekret zu erlassen, in dem das Judenabzeichen nach alter kirchlicher Schablone als ein die Christen vor dem schädlichen Stamme warnendes Brandmal gekennzeichnet wurde. Der Erlaß verpflichtete alle in dem Herrschaftsbereiche Ferdinands I. wohnhaften Juden, auf ihrem Obergewand an der linken Brustseite einen auffallenden

gelben Fleck zu tragen. Sollte sich jemand von ihnen nach Ablauf einer monatlichen Frist ohne Abzeichen auf der Straße zeigen, so hatte er die folgende Strafe zu gewärtigen: seine Kleider, sowie die bei ihm vorgefundenen Sachen sollten ihm entzogen werden und die Hälfte davon demjenigen zufallen, der den Verbrecher dingfest gemacht hatte; wer aber dreimal ohne Abzeichen ertappt werden würde, sollte mitsamt seinen Angehörigen des Landes verwiesen werden. Nur auf den Landstraßen und bei Reisen von Ort zu Ort war den Juden das Kainszeichen erlassen. Bei der Übersendung des Dekretentwurfes an seinen ihn in Böhmen vertretenden Sohn, den Erzherzog Ferdinand, betonte der König, daß in dieser Provinz, in der „der meiste Teil der Jüdischheit" konzentriert sei, auf die äußere Kenntlichmachung der Juden ganz besonders achtgegeben werden müsse.

Seine katholische Frömmigkeit sollte Ferdinand I. einige Jahre später, als er nach dem Thronverzicht seines Bruders Karl V. zum Kaiser Deutschlands und des Heiligen Römischen Reiches gekrönt wurde (1556), nicht geringe Dienste erweisen. Um diese Zeit feierte nämlich die katholische Reaktion in Rom bereits ihren vollen Triumph, der nicht zuletzt in den von dem Papste Paul IV. gegen die Juden verfügten Inquisitionsmaßnahmen zum Ausdruck kam. Es tauchten nunmehr auch in Österreich die Jesuiten auf, diese treibende Kraft des kirchlichen Rückschritts. Auf das in Rom gegebene Zeichen hin beschlagnahmten die Prager Behörden in den jüdischen Häusern eine Menge religiöser Bücher und beförderten sie nach Wien, damit die das Christentum gefährdenden Werke das gerechte Urteil ereile. Die Juden von Prag wurden selbst ihrer Gebetbücher beraubt (1559). Zugleich sahen sie sich von einer noch viel schwereren Gefahr bedroht: Ferdinand I. erwies sich von neuem den Vorstellungen des Prager Magistrats zugänglich, der in den Juden die Hauptursache des Verfalls des christlichen Handels erblickte und ihre Ausweisung aus Böhmen verlangte. Diesmal lief die Hauptanklage vornehmlich darauf hinaus, daß die Juden falsche oder nicht vollgewichtige Münzen in den Verkehr brächten. Im Jahre 1557 ließ denn auch Ferdinand I. seinen jüdischen Untertanen kundtun, daß nach Ablauf eines Jahres die „Gleite" nicht mehr verlängert werden würden und daß demgemäß die gesamte Judenheit Böhmens, Mährens und Schlesiens das Land zu verlassen haben werde. Die von neuem aufgescheuchten jüdischen Gemeinden überhäuften die Regierung mit Gesuchen um

Verlängerung der Ausweisungsfrist, wobei sich für die Prager Juden auch der Statthalter von Böhmen, Erzherzog Ferdinand, ins Mittel legte. Der Kaiser willigte ein, den Ausweisungstermin um ein weiteres Jahr zu verlängern, um diese Frist später, auf die Verwendung seines zweiten Sohnes Maximilian hin, sogar noch zu verdoppeln. Die Gnade wurde allerdings zum Teil dadurch wieder wettgemacht, daß man auf das Drängen der Jesuiten die Juden dazu zwang, ihre religiösen Bücher zwecks Ausmerzung der für die Christen anstößigen Stellen der bischöflichen Zensur auszuliefern („damit die jüdischen Kinder nicht zum Lesen solcher Gotteslästerungen verleitet würden"). Zugleich wurde es den jüdischen Ältesten „bei Verlust ihrer Leib und Leben" untersagt, die Gemeindemitglieder vom Anhören katholischer Missionspredigten abzuhalten sowie diejenigen zu behelligen, die unter dem Einfluß der Bekehrungspropaganda zum Christentum übertreten würden. Die Jesuiten hegten nämlich die Hoffnung, daß sich viele Juden angesichts der drohenden Ausweisung für die Taufe entscheiden würden; indessen sollten sie sich in ihren Erwartungen arg getäuscht sehen. Ein Zeitgenosse berichtet, daß die in die Kirchen hineingetriebenen Juden sich die Ohren zu verstopfen pflegten, um die Missionspredigten nicht anhören zu müssen; es fanden sich alles in allem nur drei Juden, die sich zur Taufe bewegen ließen.

Inzwischen war der letzte Auszugstermin herangerückt und der Kaiser erklärte, wie eine jüdische zeitgenössische Quelle bezeugt, keinen weiteren Aufschub gewähren zu wollen, da er schon längst das Gelübde abgelegt hätte, das Land von den Ungläubigen zu säubern (1561). Viele Juden hatten bereits Prag und andere Städte verlassen, der Rest gab jedoch noch immer den Kampf nicht auf. Der Vertreter der Prager Gemeinde *Mardochai Zemach* soll sich der eben erwähnten Quelle zufolge nach Rom begeben haben, um den Kaiser von seinem Gelübde entbinden zu lassen. Papst Pius IV., der die grausamen Maßnahmen seines Vorgängers Paul IV. bedeutend gemildert hatte (oben, § 13), soll denn auch der Bitte des Vertreters der Prager Gemeinde stattgegeben haben, worauf der fromme Kaiser darauf einging, den Juden die Aufenthaltsgenehmigung auch weiterhin zu verlängern. Nachdem er im Jahre 1562 die Krone Böhmens seinem Sohne Maximilian übertragen hatte, überließ er diesem auch die endgültige Entscheidung über das Los der im Kö-

nigreiche ansässigen Juden. Bald darauf schied Ferdinand I. aus dem Leben, ohne seinen Plan, die Juden aus Böhmen restlos zu vertreiben, je verwirklicht zu haben.

§ 25. *Die Juden in Prag und Wien unter kaiserlichem Schutz (1564—1618)*

Mit dem Regierungsantritt Maximilians II. (1564—1576) atmeten die Juden wieder etwas freier auf. Das ein halbes Jahrhundert lang über ihrem Haupte schwebende Damoklesschwert sollte sie nun nicht länger bedrohen. Nach wiederholter Verlängerung der Ausweisungsfrist erließ der neue Kaiser im Jahre 1567 schließlich ein Dekret, in dem er auf Grund der altverbrieften Privilegien den böhmischen Juden mitsamt ihrer Nachkommenschaft in Prag und im ganzen Königreiche uneingeschränktes Wohnrecht und Handelsfreiheit gewährleistete, soweit sie ihre Rechte nicht zur „Übervorteilung und Schädigung der Bevölkerung" mißbrauchen würden. Die kaiserliche Protektion wurde allerdings von jüdischer Seite mit immer drückender werdenden Gegenleistungen erkauft. So legte die Böhmische Kammer den Juden im Jahre 1570, anläßlich des Krieges gegen die Türken, eine Kriegskopfsteuer sowie eine Sonderabgabe auf, den „dreißigsten Pfennig" vom Preise jeder abgesetzten Ware, zur Tilgung der königlichen Anleihen. Das fiskalische Interesse bewog Maximilian, hin und wieder in die Wahl der Prager Gemeindeältesten einzugreifen, die von Amts wegen für den regelmäßigen Eingang der von der Gesamtheit der böhmischen Juden aufzubringenden Summen verantwortlich waren.

Das Prinzip der Bevormundung der Juden wurde mit besonderer Virtuosität von Kaiser Rudolf II. (1576—1612) gehandhabt. In seinem Verhalten gegen die Juden zeigte er sich im Gegensatz zu seinen Vorgängern frei von jedem Argwohn und Vorurteil, wohl aus dem Grunde, weil er von seiner nach Prag verlegten Residenz aus die jüdische Volksmasse in unmittelbarer Nähe beobachten konnte. Andererseits war es aber gerade diese Nähe, die den gekrönten Vormund dazu anreizte, seinen Mündeln fast untragbare Steuern aufzubürden. So wurde während seiner Regierungszeit die Höhe der von den Juden zu leistenden Kopfsteuer verdoppelt, wozu nicht zuletzt der böhmische Landtag beitrug, dem die alljährliche Repartierung

des Steuerkontingents oblag und der das in ihm nicht vertretene Volk naturgemäß mehr als alle anderen zu belasten suchte. Übrigens verstand es auch Rudolf selbst aufs beste, die jüdische Gemeinde von Prag zum Werkzeug seiner fiskalischen Interessen zu machen. Dieser Interessen wegen beauftragte er die Böhmische Kammer, die Wahlen zum jüdischen Gemeindeältestenrat aufs schärfste zu überwachen und behielt sich das Recht vor, die Gewählten in ihrem Amte zu bestätigen. Einzelnen finanzkräftigen Juden wurden Handelskonzessionen unter der Bedingung eingeräumt, daß sie dem Kaiser jederzeit Kredithilfe gewährten. Ein solcher Hofbankier war das einflußreiche Mitglied des Prager jüdischen Ältestenrats *Mardochai* (oder Marcus) *Meysl*, der sich durch Bankoperationen und Handelsunternehmen ein großes Vermögen erworben hatte. Der Kaiser, der die Kassen Meysls in weitestem Maße in Anspruch zu nehmen pflegte, räumte diesem ausnahmsweise das Vorrecht ein, Geld nicht allein gegen Faustpfand, sondern auch gegen Schuldverschreibungen und Immobilienverpfändung ausleihen, d. h. das Bankgeschäft im großen betreiben zu dürfen, und befreite ihn überdies von den für die Juden auf dem Gebiete des Handels geltenden Beschränkungen. Der geschäftstüchtige Meysl zeichnete sich durch großzügige Wohltätigkeit aus: er gewährte notleidenden Kaufleuten zinsfreie Anleihen, stiftete ein Krankenhaus für Arme, errichtete in Prag eine noch heute seinen Namen tragende Synagoge, ließ das Prager Ghetto, die sogenannte „Judenstadt", auf seine Kosten pflastern usw. Kurz vor seinem 1601 erfolgten Tode vermachte der kinderlose Meysl sein gesamtes riesiges Vermögen seiner Gattin und seiner zahlreichen Verwandtschaft. Indessen machte Rudolf II. sein Staatserbrecht geltend, als wäre die Hinterlassenschaft erbloses Gut. In einem anläßlich dieses Rechtsstreites abgefaßten Schriftstück führte der Staatsanwalt zur Begründung der kaiserlichen Forderung die folgenden juristischen Erwägungen ins Treffen: Der Verstorbene habe sein Vermögen auf ungesetzliche Weise erworben, da er dem Gesetze zuwiderlaufende Privilegien genossen habe, weshalb denn sein Vermögen zugunsten des Staatsschatzes eingezogen werden müsse (dies bedeutete mit anderen Worten, daß der Nutznießer wohlerworbener Vorrechte bestraft, der sie in Umgehung des Gesetzes gewährende Monarch aber belohnt werden sollte); aber auch abgesehen davon, müsse das erblose Gut eines Juden dem König kraft eines

geschichtlichen Rechtstitels zugesprochen werden: „Dieser Jude Meysl und alle anderen Juden, die in unserem böhmischen Königreiche sowie in den mit ihm vereinigten Ländern siedeln, sind nicht allein Lehensleute, sondern ganz und gar Seiner Majestät des Königs von Böhmen Gefangene, die sich hier nur dank der Gnade Seiner Majestät des Königs und unter Seinem Schutze aufhalten dürfen, weshalb sie denn der den Angehörigen des herrschaftlich ritterlichen Standes und der anderen Stände zuerkannten Rechte und Rechtsmittel gänzlich ermangeln. Darum dürfen sie auch ihr Hab und Gut nicht testamentarisch vermachen oder aus königlichen Freibriefen Nutzen ziehen; vielmehr hat ihr Vermögen nach ihrem Tode als ohne letztwillige Verfügung hinterlassen zu gelten und fällt daher, falls sie keine Kinder haben, nicht den ferneren Verwandten, sondern der Obrigkeit, Seiner Majestät dem König von Böhmen zu, der demnach über das Erbgut frei verfügen darf". Dies war die Form, in der zu Beginn des XVII. Jahrhunderts das mittelalterliche Prinzip der „Kammerknechtschaft" seine Auferstehung feiern sollte! Die Angehörigen des Meysl waren, wie kaum betont zu werden braucht, dem kaiserlichen Prozeßgegner nicht gewachsen und mußten auf die Erbschaft verzichten. Das gesamte Vermögen des jüdischen Krösus, über eine halbe Million Gulden, fiel so der „Böhmischen Kammer" Rudolfs II. zu. All diese Mißbräuche, sowohl die übermäßigen Steuerlasten wie auch die ab und zu vorgenommenen Expropriationen, stellten gleichsam ein Entgelt für die Duldsamkeit und den relativen Frieden dar, deren sich die böhmischen Juden unter Rudolf II. und seinem Nachfolger, dem Kaiser Matthias (1612—1619), erfreuen durften.

Neben der bedeutenden „Judenstadt" zu Prag, die um diese Zeit etwa 10000 Einwohner zählte, tritt immer mehr die jüdische Gemeinde in der österreichischen Hauptstadt Wien in den Vordergrund. Nach wechselvollen Geschicken weist sie zu Beginn des XVII. Jahrhunderts bereits die stattliche Zahl von nahezu 3000 Seelen auf. Bekanntlich übte Wien schon viel früher eine starke Anziehungskraft auf die jüdischen Großkaufleute aus, von denen manche als „Hofjuden", d. h. als Hoffinanzagenten tätig waren und als solche nicht nur ein amtlich anerkanntes Wohnrecht, sondern auch noch andere Vorrechte genossen (so waren sie z. B. vom Tragen des Judenabzeichens dispensiert). Diese winzige Schar von Juden hätte

die jüdische Frage in Wien wohl kaum akut machen können, wenn ihnen nicht auch kleinere Leute nachgezogen wären, um sich hier (unter Umgehung des Gesetzes) niederzulassen. Der Landtag von Niederösterreich, der sich schon immer die „Säuberung" dieses ganzen Gebietes von den Juden hatte angelegen sein lassen, versäumte nicht, die Monarchen des öfteren auch auf die Notwendigkeit der Ausweisung der jüdischen Bevölkerung aus Wien aufmerksam zu machen. Unter Maximilian wurden denn auch viele sich dort illegal aufhaltende Juden ausgewiesen (1572), doch kehrten sie unter Rudolf in die Hauptstadt wieder zurück. Trotz der Duldsamkeit, mit der man ihnen nunmehr begegnete, mußten sie gruppenweise in eigens für sie bestimmten Häusern wohnen und ein gelbes Abzeichen auf dem Obergewande tragen. Um die Wende des XVI. Jahrhunderts, im Jahre 1599, zählte Wien zwar immer noch nicht mehr als etwa dreißig jüdische Familien mit unbestrittenem Wohnrecht, indessen war die Zahl der rechtswidrig Zugewanderten zweifellos um ein Vielfaches höher. Die Wiener Juden besaßen um diese Zeit bereits zwei Synagogen sowie einen eigenen Friedhof, und waren somit zu einer regelrechten Gemeinde zusammengeschlossen.

Die bevorrechteten und alteingesessenen Gemeindemitglieder, die an den Fiskus hohe Steuern zu entrichten hatten, waren bestrebt, einen Teil dieser Lasten auf die neu zugewanderten Stammesgenossen abzuwälzen. Der Antagonismus der beiden Gruppen trat namentlich aus dem folgenden Anlaß zutage. Im Jahre 1598 wandte sich Erzherzog Matthias, der den in Prag residierenden Rudolf II. in der österreichischen Hauptstadt vertrat, an die privilegierten Wiener Juden, die sogenannten „Hofbefreiten", mit der Forderung, dem Staate zu Kriegszwecken 11 000 Gulden vorzuschießen; die unfreiwilligen Kreditgeber, die zur Aufbringung der geforderten Summen nicht selten selbst verzinsliche Anleihen aufnehmen mußten, erklärten dem Erzherzog, daß es über ihre Kraft gehe, die von ihm gestellten Forderungen zu erfüllen, da ihnen auch alle Gemeindelasten: der Unterhalt der Synagoge, der „Mikwa" („Tuckgrube") und des Friedhofs zur Gänze aufgebürdet seien, während die „täglich von auswärts zuwandernden und mit neuen Schutzbriefen versehenen Juden zu den Steuern in viel geringerem Maße als die alteingesessenen herangezogen werden". Hierauf ordnete der Erzherzog an, daß sich die neuen jüdischen Ansiedler künftighin an der Aufbringung der Staats- und

Gemeindesteuern sowie der dem Reiche vorzuschießenden Beträge in gleichem Maße wie die von früher her in der Stadt ansässigen Juden beteiligen sollten. Die Geldgier der Obrigkeit kannte aber keine Grenzen. Schon im Herbst 1599 wurde von den Juden die Realisierung einer neuen Kriegsanleihe, diesmal in der Höhe von 20 000 Gulden, verlangt. Die für die Aufbringung des Anleihebetrages in erster Linie verantwortlichen Gemeindemitglieder gaben die Erklärung ab, daß die winzige Gemeinde durch den häufigen Aderlaß an der Grenze ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit angelangt sei, und machten den Vorschlag, die Zwangsanleihe durch eine alljährliche Kopfsteuer zu ersetzen, die auch den böhmisch-mährischen Juden auferlegt werden sollte. Die Regierung, die sich in schwerster Geldnot sah, griff zu dem probaten Mittel der Einschüchterung. Im Februar 1600 erging ein Dekret des Erzherzogs Matthias, das den Juden vorschrieb, Wien binnen zwei Wochen zu verlassen, und zwar aus dem Grunde, weil sie dem Staate die Anleihe versagten, während sie ihrerseits durch Kreditoperationen, wie es im Erlaß so schön heißt, unzählige Jahre „am Schweiße und Blute der Christen gezehrt und dabei den Staatsschutz unentgeltlich (?) genossen" hätten. Da die Juden beim besten Willen nicht in der Lage waren, die geforderte Summe, auch nachdem sie auf 10 000 Gulden herabgesetzt worden war, zu erlegen, wurde die Drohung, allerdings nur zum Teil, wahrgemacht, und mehrere jüdische Familien mußten die Hauptstadt unverzüglich verlassen.

Allein schon im folgenden Jahre setzte der Zustrom der Juden nach Wien von neuem ein, so daß die Gemeinde immer zahlreicher wurde. Unter ihren Mitgliedern konnten die folgenden drei Kategorien unterschieden werden: die von den städtischen Steuern und vom Tragen des Judenabzeichens befreiten, jedoch zur Ausführung aller vom Hofe auferlegten Finanzaufträge verpflichteten „Hofjuden", ferner jene Juden, deren Wohnrecht auf der tatsächlichen oder fiktiven Anstellung bei den Vertretern der ersten Kategorie beruhte („Brotgenossen"), und schließlich Zugewanderte, die sich ohne formgerechte Genehmigung in der Hauptstadt niedergelassen hatten. Die durch die jüdische Konkurrenz gereizten Wiener Kleinbürger, die den beiden ersten Gruppen machtlos gegenüberstanden, ließen ihren Mißmut mit umso größerer Erbitterung an den zugereisten Fremden aus, indem sie sie den Behörden anzeigten und auf ihre Ausweisung

drängten. Daß ihre Bemühungen zumeist erfolglos blieben, bezeugt die Tatsache, daß die Beschwerden von dem Bürgermeister und Stadtrat immer aufs neue vorgebracht werden mußten. Einmal sollte den christlichen Krämern von der Hofkanzlei sogar eine gehörige Zurechtweisung zuteil werden (1612). Die Kanzlei wies nämlich darauf hin, daß man trotz allem, was an den Juden auszusetzen sei, „von ihnen meistens doch viel mehr Nutzen hat, als von den christlichen Mitbürgern. Ist es doch allgemein bekannt, daß die Kaufleute und Krämer das gemeine Volk gleich echten Wucherern schinden und auch die Angehörigen der höheren Stände in empfindlicher Weise übervorteilen". Diese Erkenntnis hinderte übrigens Kaiser Matthias nicht daran, zwei Jahre später, als er wieder einmal Geld benötigte, die Juden von neuem mit der Austreibung zu bedrohen. Der Erlaß wurde erst dann widerrufen, als eine jüdische Abordnung dem Kaiser 20 000 Gulden als einmaligen Beitrag anbot und sich darüber hinaus zu einer alljährlichen Leistung von 2000 Gulden verpflichtete (1614). Es geschah dies kurz vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, in dessen Verlauf die Regierung auf die Hilfstruppen der Finanz nicht minder als auf ihr Söldnerheer angewiesen war und daher auf die Wiener Juden noch weniger als früher verzichten konnte.

§ 26. Das Frankfurter Ghetto. Die Judenhetze im Jahre 1614

Das bedeutendste jüdische Zentrum im westlichen Deutschland war um diese Zeit die Reichsstadt Frankfurt am Main, in der sich nach und nach die Überreste der zertrümmerten Gemeinden von Nürnberg, Regensburg und anderen Städten zusammengefunden hatten. Im Schreckensjahr des „Schwarzen Todes", als Kaiser Karl IV. „seine Juden" von schwerster Gefahr bedroht sah, zog er es bekanntlich vor, sein in Frankfurt lagerndes „Kammergut" an den dortigen Stadtrat zu verschachern (Band V, § 44); später eigneten sich jedoch die Kaiser von neuem die Oberherrschaft über die Juden an, die demgemäß gleichzeitig an zwei Instanzen Steuern zu entrichten hatten: an den Kaiser für den von ihm gewährten Schutz und an den Magistrat für das Wohnrecht im Judenviertel sowie für die Freiheit, Handel zu treiben. Die Beziehungen zwischen dem Stadtrat und dem Rate der jüdischen Gemeinde wurden auf Grund besonde-

rer Abmachungen geregelt, die seit dem XVI. Jahrhundert alle drei Jahre erneuert zu werden pflegten, wobei der hohe Rat bei der Bestätigung der Judensatzung, der sogenannten „Judenstättigkeit", der einen oder anderen Vorschrift hin und wieder eine neue Fassung gab. Kraft dieser Vorschriften durfte die Zahl der Frankfurter Juden eine bestimmte Höchstgrenze nicht überschreiten, was mit anderen Worten besagte, daß sie in der Stadt wohl leben, sich aber nicht vermehren durften; ihr Aufenthaltsrecht war lediglich auf das ihnen angewiesene Viertel beschränkt; ihr Recht, Handel und Gewerbe zu treiben, war an die Bedingung geknüpft, daß sie auf jeden Wettbewerb mit christlichen Händlern und Zunfthandwerkern verzichteten, wie denn überhaupt all ihr Tun und Lassen durch Verbote und Beschränkungen dermaßen eingeengt war, daß sie nicht umhin konnten, die sie knechtenden Vorschriften zu durchbrechen oder zu umgehen. Das von dem ehernen Gesetz des Kampfes ums Dasein regierte Leben überrannte die ihm im Wege stehenden Hindernisse und kümmerte sich nicht im geringsten um die von Stumpfsinn und Bosheit eingegebenen Gesetzesvorschriften; indessen wurde es dadurch notgedrungen auf krumme Wege gedrängt und mußte unabwendbar jene häßlichen Erscheinungen, jenes Gemisch von Erhabenheit und Gemeinheit, von Heldenmut und Feigheit zeitigen, das dem ganzen Ghettoleben dieser Zeit den Stempel aufdrückt.

Die Lebensverhältnisse der Frankfurter Juden boten zu Beginn des XVII. Jahrhunderts in der Tat ein recht trauriges Bild. Das Judenviertel umfaßte etwa zweihundert Wohnungen mit der für die damaligen Verhältnisse nicht unerheblichen Zahl von dreitausend Bewohnern. Die in den begrenzten Raum verwiesene Menschenmasse hauste in eng aneinander gedrückten Gebäuden, die wegen Mangels an Bauplätzen immer höher getürmt wurden, vier, ja noch mehr Stockwerke aufwiesen und die Straße zu einem schmalen, dunklen Gange machten. Die Wohnhäuser trugen einem alten Brauche gemäß je nach den an ihnen angebrachten Figuren oder Schildern besondere Namen, wie etwa: „Zum Bären", „Zur Wildente", „Zum weißen Rössl", „Zum Schwarzschild", Zum Rotschild" usw. Die im Ghetto zusammengepferchten jüdischen Familien mußten auf diese oder jene Weise ihren Lebensunterhalt verdienen, alle geraden Wege des Erwerbes waren ihnen aber verwehrt: ein Jude durfte weder Immobilien erwerben, noch konnte er darauf rechnen, in eine

Handwerkerzunft oder Kaufmannsgilde aufgenommen zu werden; es war ihm verboten, auf dem Stadtmarkt hinter dem Ladentisch Waren feilzubieten, ebenso auch ein von ihm selbst neu angefertigtes Kleidungsstück oder Kleiderstoffe als Ellenware zu verkaufen — und was dergleichen Schikanen mehr waren. So blieb ihm von Gesetzes wegen nichts anderes übrig, als sich auf den „Binnenhandel" in der Judengasse zu beschränken oder sich auf den Hausierhandel in Stadt und Land zu werfen. Aus dieser Sackgasse gab es nur einen einzigen Ausweg, den Handel mit Geld, der zugleich einen Umweg zur Erweiterung des Warenhandels bot. Da nämlich die Juden in der Regel Geld gegen Faustpfänder ausliehen und dem Gläubiger das Recht zustand, uneingelöste Pfänder an Dritte zu verkaufen, so kam allmählich ein Handel mit solchen dem Gläubiger verfallenen Gegenständen in Schwung, unter denen sich neben Hausgerät und sonstigem Kram nicht selten auch kostbare Stoffe, prächtige Kleidungs- und Möbelstücke, ja sogar wertvolle Schmucksachen befanden. So verwandelten sich die Häuser vieler Juden in eine Art Warenhäuser, in denen jede beliebige Ware, und zwar zu recht niedrigen Preisen, zu haben war, da die Pfänder stets nur zu einem Bruchteil ihres Wertes beliehen zu werden pflegten. Kein Wunder, daß sich die Ghettoläden des größten Zuspruches der kauflustigen Stadtbewohner erfreuten und den christlichen Händlern ihre Kundschaft abspenstig machten, so das ganze Gitterwerk der Ausnahmegesetze über den Haufen werfend. Die Zünftler und Krämer versäumten freilich nicht, über die Verletzung ihrer Monopolrechte ein Zetergeschrei zu erheben und sehnten nunmehr gleich den bei den Juden verschuldeten Gläubigern den Augenblick herbei, da sie die ihnen lästige Konkurrenz loswerden würden. Zu der wirtschaftlichen Mißgunst gesellte sich auch noch fanatischer Religionshaß, der im Zeitalter der Reformation und der Religionskriege überhaupt rasch um sich griff. Wie sollten auch die Frankfurter Protestanten, die die Katholiken und Calvinisten aus tiefstem Seelengrund haßten und sie sogar in ihren bürgerlichen Rechten beschränkten (die Katholiken waren aus den Zünften ausgeschlossen und die Calvinisten durften nicht einmal eine eigene Kirche errichten), den Juden mit Nachsicht begegnen: befolgten sie doch nur die von Luther eingeschärften Gebote. So prangte denn an der in die Stadt führenden Brücke gleichsam als Wahrzeichen von Frankfurt das Bildnis des angeblich von Juden

ermordeten und daraufhin von den Mönchen heilig gesprochenen Kindes Simon Tridentinus (Band V, § 59). Unter dem Bilde, auf dem der Knabe aus vielen Wunden blutend dargestellt war, hatte man eine ekelerregende Zeichnung angebracht, die einen von einem Schwein getretenen Juden zeigte. Der Aberglaube der Katholiken ward so von dem derben Spotte der Protestanten noch übertrumpft.

Eine weitere Komplikation erfuhr die jüdische Frage in Frankfurt durch den Kampf, der dort zwischen den christlichen Ständen entbrannte. Die Stadt wurde nämlich von Ratsherren verwaltet, die zumeist wohlhabende, der Patrizierschicht angehörende Bürger waren und sich um das Wohl und Wehe der ärmeren Bevölkerung nur wenig kümmerten. Die minderbemittelte Bürgerschaft, die in Zünfte und sonstige Verbände zusammengeschlossenen Handwerksleute und Kleinhändler, unternahmen nun den Versuch, die sie bedrückende Oligarchie zu stürzen. Hätten an der Spitze dieser demokratischen Bewegung ehrliche und aufrichtige Volksfreunde gestanden, so hätte sie der Frankfurter Stadtrepublik sicherlich zum Nutzen gereichen können; die Führung der Volksmassen rissen jedoch gewissenlose Abenteurer an sich, die sich ausschließlich von eigennützigen Motiven leiten ließen. Die skrupellosen Volksverführer verschmähten es daher nicht, sich die niedrigsten Leidenschaften der Menge, namentlich ihre judenfeindliche Stimmung, zunutze zu machen, und feuerten das Volk nicht allein zu einer Erhebung gegen die aristokratische Stadtverwaltung, sondern zugleich auch gegen die von dieser angeblich begünstigten Juden an. Die Lage verschärfte sich noch dadurch, daß als oberster Schutzherr der Juden der Kaiser galt, der ebenso wie der Stadtrat an der Schutzherrschaft finanziell interessiert war, so daß die Bewegung gegen die Stadtbehörden sich indirekt auch gegen die oberste Reichsgewalt richtete. Unter diesen Umständen mußte der in seinem Anfangsstadium gerechte Freiheitskampf unweigerlich in eine fruchtlose Revolte und eine grausame Judenhetze ausarten.

Die zwischen den Bürgersleuten und dem von den Patriziern beherrschten Stadtrat bestehende Spannung erreichte ihren Höhepunkt zu Beginn des XVII. Jahrhunderts. An die Spitze der unzufriedenen Elemente stellten sich der übel beleumundete und bei jüdischen Kreditgebern stark verschuldete Advokat *Nikolaus Weitz* sowie der Waffenschmied *Vinzenz Fettmilch*, ein geschworener Judenfeind, der

sich voll Stolz einen „neuen Haman" nannte. Der von den Feinden des Magistrats und der Juden gegründete Verband leitete seine Aktion zunächst auf legalem Wege ein, um jedoch bald zu Drohungen und Gewaltmitteln zu greifen. Der erste Schritt wurde im Mai 1612 getan, als nach dem Ableben Kaiser Rudolfs sein Bruder und Nachfolger Matthias in Frankfurt am Main eingetroffen war, um in der freien Reichsstadt aus den Händen der versammelten Kurfürsten die Kaiserkrone entgegenzunehmen. Am Vorabend der Krönungsfeierlichkeiten erklärten plötzlich die Zünfte dem Stadtrat, daß sie die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung nicht verbürgen könnten, wenn man ihnen nicht in drei Punkten sofort nachgebe. Eine dieser drei Hauptforderungen verlangte, daß die Zahl der in Frankfurt wohnhaften Juden verringert und daß der für die von den Juden gegebenen Darlehen gesetzlich geltende Zinsfuß von zwölf Prozent auf höchstens sechs Prozent herabgesetzt werde; hierbei sollten die neuen Zinssätze rückwirkende Kraft haben und die Gläubiger dazu verpflichtet sein, den von ihnen früher erzielten übermäßigen Gewinn den Schuldnern zurückzuerstatten. Als der Stadtrat die Antragsteller aufforderte, sich so lange zu gedulden, bis die Krönungsfeierlichkeiten zu Ende sein würden, wandten sie sich mit ihrer Beschwerde unmittelbar an den Kaiser: „Eure Majestät — so lautete der die Juden betreffende Passus — werden es wohl begreifen, wieviel Nahrungsmittel die Ernährung dieser Tausenden von Müßiggängern verschlingt, denn sie können ja nicht von Luft leben und müssen folglich an unserem Blute und Schweiße zehren und uns so als Kostgänger zur Last fallen". In diesem Tone erdreisteten sich Leute zu reden, die ihren jüdischen Berufsgenossen nicht einmal den Markthandel mit selbst produzierter Ware gestatteten und ihnen überhaupt jede ehrenwerte Erwerbsmöglichkeit abschnitten. Die Beschwerdeführer baten den Kaiser, ihnen „das jüdische Joch vom Halse zu nehmen" und es nicht dulden zu wollen, daß freie Männer von den verfluchten Nachkommen der Christusmörder, die zu ewiger Knechtschaft in christlichen Landen verdammt seien, auch fürderhin bedrückt würden. Angesichts dessen, daß in der von den Zünften geführten Beschwerde dem Stadtrat aus seiner den Juden gegenüber geübten Nachsicht ein besonderer Vorwurf gemacht wurde, überreichte der Magistrat dem Kaiser eine Denkschrift, in der er darauf hinwies, daß sich die Vermehrung der Juden in Frankfurt in durchaus mäßigen Grenzen halte

und daß die bei ihnen Geld leihenden Bürgersleute ebensogut den von der Stadtkasse angebotenen Kredit gegen gesetzliche Zinsen (fünf Prozent) hätten in Anspruch nehmen können, wenn sie es nicht selbst vorgezogen hätten, sich zwecks Verschleierung ihrer Verschuldung an die jüdischen Geldgeber zu wenden. Aus diesen und ähnlichen Gründen bat der Stadtrat den Kaiser, den Aufsässigen kein Gehör zu schenken und ihnen ihre Gehorsamspflicht gegen die Behörden in Erinnerung zu rufen. Nachdem Matthias Frankfurt verlassen hatte, ließ denn auch der Reichskanzler den Zünfteältesten im Namen des Kaisers einen entsprechenden Bescheid zuteil werden.

Die durch den Verweis gereizte Oppositionspartei entschloß sich nunmehr, von Worten zu Taten überzugehen: sie wählte einen aus hundertunddreißig Mitgliedern bestehenden Ausschuß und stattete ihn mit so weitgehenden Vollmachten aus, daß er neben dem rechtmäßigen Stadtrat gleichsam als Gegenstadtrat funktionieren konnte. Die führende Rolle im Ausschuß hatte, wie kaum erwähnt zu werden braucht, der „Haman" Fettmilch. Als der Kaiser von diesem revolutionären Schritt Kunde erhielt, beauftragte er zwei Kommissare: den Mainzer Erzbischof Johann und den Landgrafen Ludwig von Hessen, mit der schleunigsten Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung. Der von den Reichskommissaren an die Frankfurter Bevölkerung ergangene Aufruf, die Ruhe zu wahren und die Juden als kaiserliche Knechte unbehelligt zu lassen, hatte jedoch nur das eine Ergebnis, daß der Ausschuß der Opposition eine umfangreiche Denkschrift veröffentlichte, in der er das kaiserliche Recht auf den Judenschutz in Zweifel zog. Zwar treffe es zu, so hieß es in der Denkschrift, daß die Juden einstmals ausschließliches Eigentum des Kaisers und Knechte des Fiskus (servi fisci) gewesen seien, indessen hätte Kaiser Karl IV. durch die Verträge vom Jahre 1349 und 1372 die Juden mitsamt all ihrem Gut und den von ihnen bezogenen Einkünften der Stadt Frankfurt verpfändet, d. h. nicht allein dem Stadtrat, sondern der gesamten Frankfurter Bürgerschaft, als deren Leibeigene sie nunmehr auch zu behandeln seien. Und doch maßten sich die Knechte herrschaftliche Gewalt an: nötigten sie doch arme Christen, ihnen an jüdischen Feiertagen allerhand Dienste zu erweisen, wie etwa den Ofen zu heizen, Kerzen anzuzünden, die Kühe zu melken u. dgl. m. Nicht genug damit, zwängen sie vermittels der wucherischen Kreditgeschäfte auch den Mittelstand in ihr Joch. Durch ihre

in der Verleugnung Christi und der Apostel sich äußernde Gottlosigkeit schlössen sich die Juden selbst aus der christlichen Gemeinschaft aus. Leute, denen die Ermordung christlicher Kinder und geheime Beziehungen zu den Türken zur Last fielen, seien als gemeine Verbrecher zu betrachten und müßten unter Einziehung ihres ganzen Vermögens zugunsten des Stadtschatzes aus der Stadt verjagt werden.

Die Denkschrift des oppositionellen Bürgerausschusses veranlaßte den Stadtrat, die Vertreter der jüdischen Gemeinde aufzufordern, die gegen sie erhobene Anklage Punkt für Punkt zu widerlegen. Die Juden überreichten denn auch bald dem Rat eine „Defensionsschrift", in der sie vor allem der von ihren Widersachern der Indigenatsfrage zuteil gewordenen Interpretation mit juristischen Argumenten begegneten. Wohl hätten die Kaiser, so führten sie aus, ihre jüdischen Untertanen der Gewalt und der Fürsorge der Stadtbehörden anvertraut, doch hätten sie hierbei nie auf die ihnen persönlich zustehenden Hoheitsrechte in bezug auf ihre „Kammerknechte" verzichtet. Hinzu käme noch, daß die Zünfte und Gilden durch die rechtswidrige Beschränkung des Handels und des Kreditgeschäftes der Juden die getroffenen Vereinbarungen in gröbster Weise verletzten. Wie komme man dazu, für die Mißbräuche einzelner Wucherer die gesamte Judenheit verantwortlich zu machen? Was aber die beanstandeten Zinssätze betreffe, so hätte schon Karl V. in dem von ihm verliehenen Privileg erklärt, daß die Juden höhere Zinsen als die Christen beanspruchen dürften, und zwar aus dem Grunde, weil sie eine schwerere Steuerlast zu tragen hätten, keine Immobilien besäßen und sich nicht als Handwerker betätigen könnten; überdies sei nicht außer acht zu lassen, daß die Juden nur bei riskanten Geschäften zwölf Prozent verlangten, während sie kreditfähigeren Schuldnern nie mehr als acht bis neun Prozent Jahreszinsen abforderten. Durch den von ihnen bewilligten Kredit trügen sie nur dazu bei, die Lage der Christen zu erleichtern, indem sie den Bäcker-, Metzger- und Schuhmachermeistern durch Vorschüsse die Erweiterung der Produktion ermöglichten und so der ganzen Stadt zum Wohlstand verhülfen. Bliebe noch die Ritualmordanklage und der Vorwurf des Landesverrates; darüber ging jedoch die jüdische Denkschrift mit verächtlicher Ironie hinweg und brandmarkte diese „alten Lieder" als böswillige Verleumdungen ehrloser Schuldner, die ihre Gläubiger um jeden Preis loswerden wollten.

Die von den Juden ausgearbeitete Denkschrift wurde auch den kaiserlichen Kommissaren zur Kenntnis gebracht.

Inzwischen hatten die Handwerkerzünfte den von ihnen gewählten Ausschuß mit der Begründung abgesetzt, daß seine Mitglieder sich „dem Schlendrian, der Völlerei und dem Suff" hingegeben hätten, und tüchtigere Leute zu Ausschußmitgliedern ernannt. Die neuen Volksvertreter wurden bald mit den Reichskommissaren einig. Im Dezember 1612 wurde ein „Bürgervertrag" ausgearbeitet, der den Zünften eine gerechtere Vertretung im Stadtrat zuerkannte (neben dreiundzwanzig Vertretern der Patrizier sollten achtzehn Abgeordnete der Zünfte zugelassen werden) sowie die Vervollkommnung der Verwaltungsordnung, die Verschärfung der Kontrolle u. dgl. m. in Aussicht nahm; bezüglich der Judenfrage wurde die Vereinbarung getroffen, daß die Zahl der jüdischen Einwohner in Frankfurt gesetzlich festgelegt werden und daß der von ihnen zu beanspruchende Zinssatz die handelsübliche Höhe von acht Prozent nicht übersteigen sollte. Zunächst hatte es den Anschein, daß der Konflikt beigelegt sei und daß nunmehr in die Stadt wieder Ruhe und Frieden einkehren werde. Indessen kündete die Stille nur den kommenden Sturm an. Waren doch nur die wenigsten durch den Bürgervertrag zufriedengestellt: die Katholiken und Calvinisten, die zu den treibenden Elementen der Opposition gehörten, vermißten die Gewährleistung bürgerlicher Gleichberechtigung; den christlichen Kaufleuten schien das Übereinkommen die Handelsrivalität der Juden nicht gründlich genug beseitigt zu haben, und auch den Handwerkern ging der Schutz ihrer Monopolrechte noch immer nicht weit genug; die Aufwiegler vom Schlage eines Fettmilch oder Weitz gingen aber vor allem auf Anzettelung einer Volkserhebung aus, die ihnen die Gewalt vollends in die Hände spielen sollte. Ihre Sache stand jetzt unvergleichlich günstiger, da nahezu die Hälfte der Ratsherren der von Weitz geführten Opposition angehörte und auch der Zünfteausschuß durch Parteigänger des berüchtigten Fettmilch ergänzt worden war, der daraufhin zum Ausschuß-„Direktor" ernannt wurde. Von diesem Augenblick an konnten sich die beiden Häuptlinge als die wahren Herren der Stadt aufspielen (1613).

Nunmehr sollte auch die Judenfrage in ein akutes Stadium treten. Der von dem Anhang des Weitz und des Fettmilch eingeschüchterte Stadtrat entschloß sich zur „Moderation", d. h. zur Verringerung der

Zahl der jüdischen Einwohner in Frankfurt: alle Juden, deren Vermögen weniger als 15 000 Gulden betrug, mußten die Stadt unverzüglich räumen. Schon im Sommer 1613 ging man an die Ausführung der verfügten Maßnahme heran, indem man einer Gruppe von Juden, sechzig an der Zahl, zehn Prozent ihres Vermögens als „Abzugsgeld" abnahm und sie dann aus der Stadt wies. Der ersten sollten weitere Gruppen folgen, doch beeilten sich die bereits Ausgewiesenen, den Schutz der kaiserlichen Kommissare anzurufen. Bald ließ denn auch der Kaiser Matthias an den Stadtrat und den Zünfteausschuß zwei zornsprühende Schreiben ergehen, in denen er sie aufforderte, von der Eigenmächtigkeit und Willkür gegenüber den Juden, seinem „kaiserlichen Kammergute", Abstand zu nehmen, die Ausgewiesenen wieder in ihre Wohnstätten einzusetzen und sich überhaupt an den abgeschlossenen „Bürgervertrag" zu halten. Nun sah die Partei des Fettmilch ein, daß die Juden auf legalem Wege aus Frankfurt nicht zu verdrängen sein würden, und so entschloß sie sich, den revolutionären Weg des Terrors zu beschreiten, um die verhaßten Nebenbuhler zur fluchtartigen Räumung der Stadt zu zwingen.

Die von langer Hand vorbereitete Judenhetze kam schließlich im August 1614 zum Ausbruch. In den Reihen der Zunftangehörigen ertönte der Ruf: Plündert die Judengasse! Die Juden erkannten indessen rechtzeitig die ihnen drohende Gefahr, riegelten die Tore des Ghettos ab und rüsteten sich geistig wie körperlich zur Abwehr. Am 22. August geschah das Unabwendbare. Schon am frühen Morgen war die Gemeinde in der Synagoge versammelt und betete voll Inbrunst um Rettung. Gegen fünf Uhr erscholl das wilde Geschrei des gegen das Judenviertel vorrückenden Gesindels. Die nur mit Stoßdegen ausgerüsteten, der Feuerwaffen jedoch ermangelnden Handwerker sahen sich genötigt, vor den mit Steinhaufen, Fässern und Balken verrammelten Toren haltzumachen; hinter den Barrikaden standen mit Schwertern und Hellebarden bewaffnete Judenscharen, fest entschlossen, bis zum äußersten Widerstand zu leisten. Zunächst vermochten die Angreifer nichts auszurichten und mußten, von einem Steinhagel empfangen, unter blutigen Verlusten zurückweichen. Erst am späten Abend gelang es der wütenden Menge, in die Außenmauer eines der Ghettohäuser eine Bresche zu legen und in das umzingelte Viertel einzudringen. Nunmehr machten die Juden von ihren Hand-

waffen Gebrauch, auf beiden Seiten gab es zahlreiche Verwundete, doch behielten die Mordbrenner schließlich die Oberhand. Der sie befehligende Fettmilch hatte übrigens mehr Verwüstung und Plünderung als Mord im Sinne. Dabei ging er selbst mit dem Beispiel voran, packte sich seine Taschen mit entwendeten Kostbarkeiten voll und ließ alles, was ihm sonst noch wertvoll schien, von seiner Bande in sein Haus schaffen. Der eingebrochene Mob eiferte ihm nach und trug die jüdische Habe wahllos weg, als wäre sie herrenloses Gut. Auch die Synagoge blieb nicht verschont; die Thorarollen wurden zum Teil vernichtet, zum Teil von Buchbindern entwendet, die das Pergament für Einbände gut gebrauchen konnten. Die Zerstörungs- und Plünderungsorgie nahm erst am nächsten Morgen ein Ende. Die Frankfurter Patrizier besannen sich nämlich, daß es höchste Zeit sei, den Wütenden Einhalt zu gebieten, da die entfesselte Raubgier der Menge auch für die vornehmen christlichen Stadtviertel gefährlich zu werden drohte. Die kühnsten der Bürger begaben sich nun mit dem Bürgermeister an der Spitze in das Judenviertel und die Banden der Räubergesellen mußten vor den wohlbewaffneten Patriziern demütig zurückweichen. Die Hilfe kam freilich, nachdem das ganze Ghetto bereits in Trümmer gelegt war, reichlich spät.

Trotz alledem blieb die Machtstellung des Fettmilch unerschüttert. So ließ er die obdachlos gewordenen Juden auf den außerhalb der Stadt gelegenen Friedhof treiben und mit einer Wache umgeben. Auf die Ausplünderung folgte so die Internierung. In der Nähe des Konzentrationslagers berieten die Sieger unter Anführung des Fettmilch über das Los der Gefangenen: während die einen den Vorschlag machten, sie allesamt niederzumetzeln, sprachen sich die anderen für ihre Vertreibung aus. Die in Schrecken versetzten Juden bereiteten sich schon auf den Märtyrertod vor und viele legten, wie einst ihre Vorfahren zur Zeit der Kreuzzüge, Sterbegewänder an. Endlich ward den Unglückseligen von dem „rasenden Vincenz" (Fettmilch) ihr Schicksal verkündet: im Namen des Zünfteausschusses eröffnete er ihnen, daß sie die Stadt verlassen müßten, da die Bürgerschaft sie nicht länger „dulden" wolle und ihnen jeglichen Schutz versage . . . Das Gejohle des um den Friedhof lagernden Stadtmobs bildete gleichsam die düstere Begleitung zu der Rede des Häuptlings. Die Juden waren froh, wenigstens mit dem Leben davon-

gekommen zu sein, und baten um die Erlaubnis, unverzüglich fortziehen zu dürfen. Noch am selben Tage (23. August) begann der Auszug aus Frankfurt, und 1380 Juden verließen die Stadt. „Sie gingen fort — so berichtet der Chronist — von Freude und Leid erfüllt: sie waren glücklich, ihr Leben gerettet zu haben, und zugleich voller Trauer, weil sie nackt und all ihrer Habe beraubt waren". Die Verbannten fanden Aufnahme in Offenbach, Hanau und anderen nahe gelegenen Ortschaften. In den folgenden Tagen zogen auch die jüdischen Familien zur Stadt hinaus, die sich während der Schrekkenstage in den Häusern mitleidiger Christen verborgen gehalten hatten.

Erst als die Untat bereits vollbracht war, gingen die rechtmäßigen Behörden an die Wiederherstellung der Ordnung in der Stadt. Die Reichskommissare erhielten von Kaiser Matthias den Befehl, die Unruhestifter Fettmilch und Genossen als Staatsverbrecher zu verhaften und den Plünderern das geraubte Gut wegzunehmen. Das langwierige Untersuchungs- und Gerichtsverfahren endete damit, daß Fettmilch neben anderen Rädelsführern zum Tode verurteilt wurde; nach seiner Hinrichtung wurde sein Haupt auf eine eiserne Stange aufgespießt und auf dem Stadtturm öffentlich zur Schau gestellt. Die vor anderthalb Jahren vertriebenen Frankfurter Juden durften aber laut kaiserlichem Befehl in ihre alten Wohnstätten wieder zurückkehren. Der am 10. März (20. Adar) 1616 erfolgte Einzug trug einen überaus feierlichen Charakter und ging im Beisein der Reichskommissare und einer Heeresabteilung vor sich, die die Heimkehrenden mit Trommelschlag und Trompetenklang empfing. Es geschah dies einige Tage nach dem Purimfeste, und so erhoben die Frankfurter Juden den 20. Adar, den Tag der Rückkehr, zur Erinnerung an ihre Erlösung vom „neuen Haman" Vincenz Fettmilch, zu einem lokalen Festtage, den die Gemeinde alljährlich als „Purim-Vincenz" zu feiern pflegte. In diesem Feste spiegelt sich die ganze Trostlosigkeit des damaligen jüdischen Loses wider: diejenigen, denen die Anpassung an das alltägliche Mißgeschick, an die Entrechtung und das Dunkel des Ghettos, gleichsam zur Gewohnheit geworden war, mußten schon allein die Abwendung eines außergewöhnlichen Schicksalsschlages als ein unverhofftes Glück bejubeln.

§ 27. Die Not der alten Gemeinden und die neue Kolonie in Hamburg

Zu einer ähnlichen Tragödie wie in Frankfurt kam es um dieselbe Zeit auch in der Stadt *Worms*, dem ältesten Diasporazentrum in Deutschland, das zu Beginn des XVII. Jahrhunderts etwa 1500 Juden beherbergte. In den Tagen, da die Räubergesellen in Frankfurt, durch den kaiserlichen Machtspruch noch nicht zur Vernunft gebracht, sich ihres Sieges über das zertrümmerte Ghetto sicher wähnten, fanden sie in der alten Stadt am Rhein würdige Nacheiferer. Auch hier war die judenfeindliche Bewegung aufs engste mit dem Kampf der Handwerkerzünfte gegen die bürgerlichen Patrizier verknüpft. Von dem Juristen Chemnitz, einem Doppelgänger des berüchtigten Weitz, aufgehetzt, schoben die Wormser Zünfte, gleich denen von Frankfurt, die Notlage der christlichen Handwerker ausschließlich den Juden in die Schuhe und drangen mit aller Energie auf ihre Austreibung. Der Kampf verlief hier allerdings in weniger barbarischen Formen. Der Zünfteausschuß von Worms versuchte zunächst, den Juden mit legalen Mitteln, durch strengste Handhabung alter und durch Einführung neuer erniedrigender Vorschriften, beizukommen. So ließ er die aus dem Ghetto in die Stadt führenden Ausgänge versperren, untersagte den Juden, vor ein Uhr nachmittags Lebensmittel, selbst Milch für Säuglinge auf dem Markte einzukaufen, und ordnete an, das Ghetto aufs strengste zu bewachen, um seinen Insassen die Fortschaffung ihrer Habe unmöglich zu machen. Noch schlimmere Unterdrückungsmaßnahmen befürchtend, rief die Wormser Gemeinde durch ihren Vertreter Löb Oppenheim die Hilfe des Kaisers Matthias an, der hierauf an die Bürger von Worms den strengen Befehl ergehen ließ, jedwede Belästigung der Juden zu unterlassen. Die kaiserlichen Drohungen sollten jedoch die Lage nur noch verschärfen. Die Aufwiegler versammelten eine große Volksmenge auf dem Marktplatze um sich und forderten die Juden auf, sich „mit Sack und Pack" unverzüglich fortzuscheren. Ungeachtet dessen, daß der Magistrat gegen die Gewaltmaßnahme ausdrücklich protestierte, waren die Juden genötigt, die Stadt zu verlassen (10. April 1615). Nach ihrem Abzuge zerstörte der christliche Pöbel die alte Wormser Synagoge sowie viele Denkmäler auf dem jüdischen Friedhof. Die Vertriebenen fanden Aufnahme in dem benachbarten

Herrschaftsbereiche des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz. Indessen sollte der Triumph der Sieger auch in Worms nicht von langer Dauer sein. Der Kurfürst stellte dem Wormser Magistrat Hilfstruppen zur Verfügung, mit deren Beistand die aufständischen Zünfte bezwungen und Chemnitz sowie seine Helfershelfer aus der Stadt vertrieben wurden. So konnten die Wormser Juden neun Monate nach der Ausweisung in der alten Heimstätte erneut Fuß fassen (Januar 1616).

Ein Teil der Wormser und Frankfurter Exulanten hatte zeitweilig in *Mainz* Zuflucht gefunden. Diese alte jüdische Gemeinde, die im Jahre 1473 aufgelöst worden war und deren Mitglieder sich über die benachbarten Ortschaften zerstreut hatten (Band V, § 48), sollte 110 Jahre später mit Genehmigung des Mainzer erzbischöflichen Kurfürsten ihre Wiederherstellung erleben (1583). Die unter dem schützenden Arm des Kirchenfürsten zu neuem Leben erstandene kleine Gemeinde vermochte jedoch ihre ehemalige Bedeutung nicht wiederzuerlangen und stellte gleichsam nur ein lebendiges Denkmal der mittelalterlichen Zerstörungssucht dar. — Einen noch trostloseren Anblick bot das jüdische Leben in *Straßburg*, dessen Gemeinde schon im XIV. Jahrhundert völlig zertrümmert worden war (Band V, § 45). Die elsässische Hauptstadt, die von einem Kranz jüdischer Siedlungen umgeben war, duldete die Juden lediglich als in geschäftlichen Angelegenheiten dort weilende Gäste, nicht aber als ständige Einwohner, und der Straßburger Magistrat wurde nicht müde, die „verbrecherischen" Pläne der Juden, die ihren zeitweiligen Aufenthalt in einen ständigen zu verwandeln trachteten, immer wieder zunichte zu machen. So konnte denn in Straßburg von einer Gemeinde im eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt keine Rede sein; vielmehr bildeten hier die Juden eine lose Gruppe, deren Mitgliedschaft fortwährend wechselte. Im Jahre 1570 bestätigte Kaiser Maximilian die Verordnung des Straßburger Magistrats, durch die die gesetzlich zulässigen Handelsbeziehungen zwischen Christen und Juden, mit denen für die letzteren ein befristetes Aufenthaltsrecht verbunden war, auf ein Mindestmaß reduziert wurden. Einige Jahrzehnte später mußte jedoch der Stadtrat zu seinem Schrecken feststellen, daß die Bürger, ungeachtet des Verbotes, mit den Juden nach wie vor Handelsbeziehungen unterhielten und ihre Kredithilfe in Anspruch nahmen, wobei sie sie nicht nur in der Umgegend aufsuchten, son-

dern ihnen auch in der Stadt Unterschlupf gewährten, und daß die Juden obendrein unmittelbar vor dem Stadttor einen Pferdemarkt eingerichtet hatten. Daraufhin erklärte der Magistrat alle zwischen Juden und christlichen Bürgern nach 1570 abgeschlossenen Geschäfte für null und nichtig und untersagte erneut der Stadtbevölkerung, mit den Juden in Handelsverkehr zu treten, es sei denn zwecks Einkaufs von Lebensmitteln (1616). Im Jahre 1639 verfügte der Magistrat, daß jeder Jude vor den Toren Straßburgs angehalten und nur dann in die Stadt eingelassen werden sollte, wenn er sich als im Besitz von für die Bevölkerung unentbehrlichen Waren befindlich ausweisen konnte; aber auch dann durfte er nur in Begleitung und unter der Aufsicht eines ihm beigegebenen Ratsdieners seine Geschäfte erledigen, um von diesem vor Toresschluß wieder hinausbefördert zu werden.

Ebenso erfolglos blieben alle Bemühungen, die auf die Wiederherstellung der durch die Katastrophe vom Jahre 1510 (oben, § 20) zerstörten Siedlungen in der Markgrafschaft *Brandenburg* sowie in deren Hauptstadt *Berlin* gerichtet waren. Zunächst sollte freilich der jüdischen Wiederansiedlung in der Mark Brandenburg ein tatkräftiger Förderer in der Person des Kurfürsten Joachim II., der auf dem Frankfurter Reichstag den die Juden entlastenden Enthüllungen des Melanchthon beigewohnt hatte (oben, § 23), erstehen, so daß sich um die Mitte des XVI. Jahrhunderts in Berlin von neuem eine kleine jüdische Kolonie bilden konnte. Obwohl ein treuer Anhänger Luthers, ließ sich der Kurfürst durch dessen judenfeindliche Ermahnungen nicht beirren und nahm sogar keinen Anstand, einen jüdischen Finanzmann, *Lippold* aus Prag, als Schatz- und Münzmeister anzustellen. Das liberale Verhalten des Kurfürsten rief indessen im Volke, das sich nach wie vor an die Ammenmärchen von den jüdischen Kindermördern und Christusverrätern klammerte und in seiner Unvernunft von Luther noch bestärkt worden war, helle Empörung hervor. Der Fürstendiener Lippold war dem gemeinen Manne nicht nur als allzu eifriger Steuereinnehmer, sondern vor allem als Jude verhaßt. Im Todesjahre Joachims II. kam es denn auch in Berlin zu einer Judenhetze, in deren Verlauf die Menge die Synagoge zerstörte und die jüdischen Häuser plünderte (1572). Auf Befehl des neuen Kurfürsten Johann Georg wurde Lippold eingekerkert und mußte auf der Folterbank die ihm von der wilden Volks-

phantasie zur Last gelegten Verbrechen eingestehen, daß er nämlich ein Schwarzkünstler sei und den verstorbenen Kurfürsten durch Gift ums Leben gebracht habe. So sollten dem Angeklagten nicht die Unregelmäßigkeiten, die er sich in seinem Amte hatte zuschulden kommen lassen, sondern durch den Lutherschen Teufelsglauben begünstigte Wahnideen zum Verhängnis werden. Obwohl Lippold das ihm abgezwungene Geständnis später widerrief, wurde er dennoch dem Henker überliefert. Gleichzeitig ließ Johann Georg den Befehl ergehen, daß alle Juden Berlin und den gesamten brandenburgischen Herrschaftsbereich unverzüglich verlassen sollten (1573). Es verstrich fast ein volles Jahrhundert, bis der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm, der den Grundstein zur Großmachtstellung Preußens gelegt hatte, zugleich auch ein neues jüdisches Zentrum in dem aufstrebenden Staate erstehen ließ (1671).

Zu derselben Zeit, als die alten Heimstätten der deutschen Judenheit, eine nach der anderen, der Zerstörung anheimfielen, bildete sich eine neue, zwar kleine, jedoch um so fester gefügte Kolonie in der den Juden ehedem völlig unzugänglichen Freien und Hansestadt *Hamburg*. Das protestantische Hamburg erwies sich freilich zunächst den Juden gegenüber nicht weniger unduldsam als das katholische: als sich eine Gruppe deutscher Juden durch ihren Vertreter Isaak von Salzuflen an den Hamburger Senat mit der Bitte wandte, ihnen unter für die Stadt günstigen Bedingungen zeitweiliges Wohnrecht zu gewähren, wurde sie glatt abgewiesen (1583). Erst den sephardischen Emigranten sollte es gelingen, unter christlicher Maske ihren Stammesgenossen den Weg nach Hamburg zu bahnen. Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts ging nämlich in dem dortigen Hafen eine Schar portugiesischer Marranen ans Land, ein Teil jenes Auswandererstromes, der sich um jene Zeit nach dem benachbarten Holland ergoß. Unter den in Hamburg Gelandeten befanden sich reiche Kaufleute, Vertreter ausländischer Firmen sowie namhafte Ärzte. So erlangte der Arzt *Rodrigo de Castro* durch seine Wirksamkeit während der in der Stadt wütenden Pest auch in christlichen Kreisen große Volkstümlichkeit. In der ersten Zeit gaben sich die Marranen, wie es bei ihnen Brauch war, als Katholiken aus, um indessen nach und nach gleich ihren Amsterdamer Brüdern die Maske des Christentums abzustreifen und sich in aller Offenheit zum jüdischen Glauben zu bekennen. In der protestantischen Stadt waren sie allerdings von kei-

nerlei Inquisitionsverfolgungen bedroht, doch setzten sie als Juden ihr Wohnrecht aufs Spiel. Die Bürgerschaft geriet in der Tat in große Erregung und verlangte vom Senat die Ausweisung der hinterlistig eingedrungenen Fremdlinge, welche Forderung auch von dem Kollegium der lutherischen Ortsgeistlichkeit, dem sogenannten „Ministerium", energisch unterstützt wurde (1603). Hierauf wandte sich der Senat, dem die Ausweisung einer ganzen Gruppe von Großunternehmern wider den Strich ging, an die theologischen Fakultäten von Jena und Frankfurt an der Oder mit der Anfrage, wie man sich den Juden gegenüber grundsätzlich zu verhalten habe. Die Theologen von Jena erwiderten, daß die Juden nur unter der Bedingung geduldet werden dürften, daß ihnen der öffentliche Gottesdienst untersagt werde und daß sie sich zum Anhören christlicher Missionspredigten verpflichteten. Die Frankfurter Fakultät sprach ihrerseits die naive Zuversicht aus, daß die vor dem katholischen Glaubenszwang geflüchteten portugiesischen Exulanten sich früher oder später freiwillig der lutherischen Kirche anschließen würden.

Die Fakultätsgutachten stärkten dem Senat den Rücken und so gestattete er den „Portugiesen", auch weiterhin in Hamburg zu verbleiben (1612). Ausschließlich auf das materielle Gedeihen der Stadt bedacht, räumte er ihnen zwar weitgehende Gewerbefreiheit ein, beschränkte sie aber bis aufs äußerste in ihren persönlichen Rechten: es wurde ihnen als Ausländern untersagt, Immobilien zu erwerben und Synagogen zu erbauen, während sie ihre Toten nur auf dem ihnen in dem benachbarten *Altona* gehörenden Grundstück beisetzen durften. Die Hamburger Kolonie zählte um jene Zeit hundertfünfundzwanzig großjährige Mitglieder (die Dienstboten nicht mitgerechnet), doch war ihre Zahl in ständigem Wachsen begriffen. Die neue Gemeinde trug in hohem Maße zur Entfaltung des Außenhandels bei. Im Jahre 1619 wurde unter jüdischer Beteiligung eine Bank für Handel und Industrie begründet, der der Hamburger Hafenplatz nicht zuletzt seinen Aufschwung zu verdanken hatte. Unter solchen Umständen glaubten die „Portugiesen" sich um das bestehende Verbot nicht sonderlich kümmern zu müssen und richteten in einem Privathause eine Synagoge ein, die sie allerdings für eine Schule oder „Talmud-Thora" ausgaben; zugleich setzten sie zu ihrem geistlichen Oberhaupt den aus Amsterdam berufenen Gelehrten *Isaak Athias* ein (1627). Hierauf brach von neuem ein Sturm los. Der dem

Protestantismus feindlich gesinnte deutsche Kaiser Ferdinand II. richtete an den Senat ein Schreiben, in dem er seiner Entrüstung darüber Ausdruck gab, daß in einer Stadt, die den Katholiken die Gewissensfreiheit verweigere (in Hamburg war es ihnen nämlich untersagt, eine eigene Kirche zu besitzen), den Juden das Recht auf eine besondere Andachtsstätte zugesichert werde. Auf die daraufhin erfolgte Anfrage des Senats gaben die Juden in ausweichender Weise die Erklärung ab, daß sie keine Synagoge, sondern nur einen Sammelpunkt zum gemeinsamen Lesen der Thora, der Propheten und der Psalmen eingerichtet hätten und fügten hinzu, daß sie im Falle von Unterdrückungsmaßnahmen seitens der Behörden ihre Handelsunternehmungen in eine andere Stadt verlegen würden. Die Drohung sollte ihre Wirkung nicht verfehlen, und so gestattete der Senat schließlich den Juden, ihre Andacht öffentlich in einer Synagoge zu verrichten. Dies erregte jedoch von neuem den Unwillen der Geistlichkeit (des „Ministeriums"), zu deren Wortführern vor allem der fanatische Pastor Johannes Müller gehörte: er forderte, daß die „gotteslästerliche" Synagoge geschlossen, daß den jüdischen Ärzten die Praxis untersagt werde und daß man überhaupt alle mittelalterlichen Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Juden, auch das „gelbe Rädchen", wieder einführe. Seine judenfeindlichen Gefühle brachte Müller in einem Buche zum Ausdruck, dem er den Titel gab: „Judaismus, d. i. ein ausführlicher Bericht von des jüdischen Volkes Unglauben, Blindheit und Verstocktheit" (1644).

Indessen schritt das Leben unaufhaltsam über diese Proteste hinweg. Die Stimme der kirchlichen Fanatiker mußte in dem zu einem Brennpunkt des Welthandels gewordenen Hamburg wirkungslos verhallen. Um die Mitte des XVII. Jahrhunderts zählte die dortige Sephardimgemeinde bereits mehrere hundert Mitglieder, unter ihnen neben Großkaufleuten auch politisch einflußreiche Männer. Die Hamburger Juden pflegten vor allem das Auslandsgeschäft und standen so dem deutschen Kleinbürgertum nirgends im Wege. Sie betrieben vornehmlich den Warenaustausch mit Spanien und Portugal sowie die Einfuhr von Zucker, Gewürzen, Tabak und Baumwolle aus den amerikanischen Kolonien. Durch die von ihnen hergestellte Verbindung zwischen Deutschland und der Neuen Welt verhalfen sie Hamburg zu einem erfolgreichen Wettbewerb mit Amsterdam, der dama-

ligen Metropole des erlösten Marranentums. Die Sephardimkolonie von Hamburg leistete aber zugleich auch den Aschkenasim Pionierdienste; zunächst kamen diese freilich in die ihnen verwehrte Stadt nur als vorübergehend weilende Geschäftsleute, um hier jedoch mit der Zeit auch dauernden Wohnsitz zu nehmen. Die Wirksamkeit der Hamburger Aschkenasim sollte indessen erst später, in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, voll in Erscheinung treten.

§ 28. *Der Dreißigjährige Krieg (1618—1648)*

Der über ganz Deutschland wie ein verheerender Sturm dahinbrausende Dreißigjährige Krieg brachte auch für die Juden nicht wenig Unheil mit sich, doch war diesmal der von der gesamten Bevölkerung geteilte Schmerz gleichsam ein „halber Trost". In den blutigen Kämpfen der Katholiken mit den Protestanten verhielten sich die Juden völlig neutral, während sie an das unvermeidliche Ungemach des Krieges, an Plünderungen, Ausweisungen und Requisitionen, schon von Friedenszeiten her gewohnt waren. Die Gewalttaten eines Tilly und Wallenstein, der Schweden oder Franzosen konnten den Insassen des ewig bedrohten Ghettos bei weitem nicht so großen Schrecken einjagen wie ihren christlichen Nachbarn, die nun an ihrem eigenen Leibe den in ihrer Mitte wütenden Religionshaß verspürten. Zwar ließ die neutrale Stellung der Juden sie nicht selten zwischen zwei Feuer geraten, doch wurden sie ebenso häufig von den beiden sich befehdenden Parteien gleichzeitig umworben. Von besonderem Vorteil für die Mehrzahl der Juden war der Umstand, daß sie, wie sie zu sagen pflegten, „unter den Fittichen des Adlers", d. h. unter dem Schutze des deutschen Kaisers standen, der jetzt noch mehr als früher auf ihre Dienste angewiesen war. Die unersetzliche Quelle zur Finanzierung des Krieges, wie sie die jüdischen Gemeinden von Wien, Prag oder Frankfurt am Main darstellten, mußte von den kaiserlichen Führern der katholischen Liga, von Ferdinand II. und Ferdinand III., mit der größten Schonung behandelt werden, und so ließen sie der jüdischen Bevölkerung stets ihre hohe „Fürsorge" angedeihen.

Am konsequentesten wurde die Friedenspolitik gegenüber den Juden der Kaiserstadt *Wien* befolgt. Um die jüdischen Bankiers und Heereslieferanten hatte sich hier eine Menge ihrer Stammesgenossen

gesammelt, die sich als Verwandte oder Dienstboten dieser privilegierten „Hofjuden" (oben, § 25) ausgaben. Der hier immer zahlreicher werdenden jüdischen Bevölkerung war der Raum in den ihr von den christlichen Bürgern mietsweise überlassenen Häusern allmählich zu eng geworden, und ihr Unbehagen steigerte sich noch dadurch, daß die den Juden wenig gewogenen Mietsherren ihnen jederzeit die Wohnung kündigen durften. Den besonderen Unwillen der Christen erregte der Umstand, daß die Juden, denen die Errichtung eines Bethauses gestattet worden war (1620), „sich unterstanden, fast einen Tempel zu erbauen". Die Juden fühlten daher das Bedürfnis, eine den mißgünstigen Blicken der Nachbarn entzogene Wohnstätte zu besitzen, ein besonderes Viertel, das sie zugleich vor den in jener unruhigen Zeit so häufigen Überfällen der Soldateska schützen konnte. Ferdinand II. gab ihrer dahingehenden Bitte bereitwilligst statt. Im Jahre 1624 beauftragte er den Kriegsrat, zwecks Separierung der Juden von den Christen und zum Schutze der jüdischen Bevölkerung vor Ausschreitungen ihr eine besondere Wohnstätte in einer Wiener Vorstadt anzuweisen. In einem menschenarmen, jenseits der Donau, in der Gegend des Unteren Werd gelegenen Vorort (jetzt die Leopoldstadt im Stadtinnern), der mit Wien durch eine Zugbrücke verbunden war, fand sich denn auch bald ein geeigneter Platz für das Ghetto. Im Gegensatz zu manchen der alten Judenviertel (so zu dem von Frankfurt, wo die Ghettoinsassen in Mietshäusern wohnen mußten) durften die Juden hier auf eigenem Grund und Boden Häuser erbauen, und so gingen sie mit Freuden ans Werk. Nicht wenig Geld wurde auf die Aufführung einer die jüdische Vorstadt „sichernden" Schutzmauer verwendet. Den zu Ghettobewohnern gewordenen Wiener Juden wurden ihre Rechte und Privilegien in zwei kaiserlichen Erlassen (1624 und 1625) gewährleistet: es wurde ihnen darin „Schutz, Ruhe und Friede" zugesichert sowie die Freiheit, sich auf den Straßen der Stadt und des Vororts ohne Abzeichen zu zeigen, die ihnen in der Stadt gehörenden Warenlager auch weiterhin zu behalten und sich unbehindert mit Handel und Handwerk zu befassen. Ein besonderes Ärgernis bedeutete für die Wiener Krämer und Handwerker die letztere Bestimmung, da sie gehofft hatten, ihre jüdischen Konkurrenten mit deren Abzug nach dem Ghetto endgültig loszuwerden. Von größter Wichtigkeit war das Privileg, das den Juden innerhalb der von ihnen bewohnten Vorstadt weitestgehende

Selbstverwaltung zusicherte; die autonome Gewalt lag in den Händen eines gewählten Ältestenrates mit dem Rabbiner an der Spitze. Der erste Leiter der neu organisierten Gemeinde war der ruhmreiche Talmudgelehrte *Jomtob Lippman Heller*, der von 1625—1627 als ihr Rabbiner wirkte. Unter ihm wurde eine neue prächtige Synagoge erbaut und eine Reihe von Gemeindeinstitutionen begründet, so daß das neuerrichtete Ghetto, wie Heller sich in seiner Autobiographie „Megillath Eba" ausdrückt, bald zu einer „Sammelstätte gelehrter, reicher und verdienstvoller Männer" wurde.

Diese „reichen und verdienstvollen Männer", die zumeist als Hofbankiers und Heereslieferanten wirkten, waren es eben, denen zuliebe der Kaiser das Judenstädtchen mit so weitgehenden Vorrechten ausstattete. Seiner besonderen Wertschätzung erfreute sich *Jakob Bassewi* (Baschewi) aus Prag, der schon unter Kaiser Matthias offiziell „befreiter Hofjude" tituliert worden war. Wegen der von ihm dem Staatsschatze zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges erwiesenen Dienste erhob ihn Ferdinand in den Adelstand, verlieh ihm das Recht, ein Wappen und den Namen *von Treuenberg* zu führen, und befreite ihn von allen für die Juden hinsichtlich der Freizügigkeit, der Gewerbefreiheit und des Grundbesitzes im Reiche geltenden Beschränkungen. Bassewi war gleichsam das lebendige Bindeglied zwischen der jüdischen Gemeinde Wiens, an das seine wichtigsten finanziellen Interessen geknüpft waren, und der von Prag, wo er an der Spitze des Gemeinderates stand. Gar manchem erschien es unbegreiflich, daß Ferdinand II., der oberste Führer der katholischen Koalition im europäischen Kriege und ein geschworener Feind der Protestanten, gerade den Juden mit Wohlwollen begegnete; den dem Hofe näher Stehenden blieb jedoch des Rätsels Lösung nicht verborgen: vom ersten Kriegsjahre an waren nämlich die Wiener Juden das vornehmlichste Objekt der Ausbeutung von seiten der Hofkammer. Es wurden ihnen zu Kriegszwecken fortwährend Sondersteuern, Wehrbeiträge und Zwangsanleihen abgefordert. Alle zwei bis drei Monate trat man mit neuen Forderungen an sie heran, die sich auf Zehntausende von Gulden beliefen. Zeigten die Juden sich widerwillig oder suchten sie um Herabsetzung der Umlagen nach, so stellte man ihnen Einquartierung in Aussicht oder drohte, ihnen ihre Privilegien zu entziehen, die Synagoge zu schließen, das gelbe Abzeichen wieder einzuführen oder sie gar aus Wien auszuweisen. Wohl erwarben sich manche Juden

als Kriegslieferanten, Pächter des Münzregals („Münzjuden") oder als Nutznießer des Währungsverfalls große Vermögen, doch lasteten die Abgaben umso schwerer auf dem jüdischen Mittelstand. In den Bittschriften, in denen die Juden um Herabsetzung der Wehrbeiträge nachsuchten, versicherten sie dem Kaiser, daß sie wohl bereit seien, ihm mit all ihrem Hab und Gut zu dienen, wiesen jedoch zugleich darauf hin, daß „auch ein Brunnen, aus dem unausgesetzt geschöpft wird, schließlich austrocknen muß". Indessen sollten alle Vorstellungen ergebnislos bleiben. Die Juden waren nach wie vor gezwungen, den endlosen Massenmord zu finanzieren und zu diesem Zwecke auf gesetzlichem oder ungesetzlichem Wege möglichst viel Geld zusammenzuraffen. Dies mußte bei den gegen die bestialischen Leidenschaften der Kriegszeit gefeiten Juden unausbleiblich schwerste moralische Schäden hervorrufen.

Übrigens sahen sich die Juden in dieser Zeit genötigt, nicht allein dem Gott des Krieges, sondern auch dem vom Kaiser beschirmten Gott der katholischen Kirche Tribut zu zollen. Auf Drängen der Jesuiten und des Wiener Kardinal-Erzbischofs Klesel hin gab nämlich Ferdinand II. seine Einwilligung zur Einleitung einer Missionspropaganda unter den Juden, und so wurde ihnen im Jahre 1630 in Prag und Wien das Anhören von Missionspredigten zur Pflicht gemacht. In der österreichischen Hauptstadt erhielt der Erzbischof und Jesuitenrektor den Auftrag, einen der hebräischen Sprache kundigen Missionar zu berufen, welcher seine Predigten in der „den meisten Juden Wiens und der anderen Städte geläufigen" deutschen Sprache halten sollte. Jeden Sonnabend zwischen acht und neun Uhr morgens mußten in einem Kloster in der Nähe der jüdischen Vorstadt nicht weniger als zweihundert Juden beiderlei Geschlechts im Alter von fünfzehn bis vierzig Jahren den Bekehrungspredigten beiwohnen, wobei die Widerspenstigen Strafen zu gewärtigen hatten. Dem Kirchendiener lag es ob, achtzugeben, „auf daß, da irgend ein oder der andere Jud, gleichsam als thäte er schlafen, sich erzeigen sollte, derselb zur Aufmerkung der Predigt aufgemuntert würde". Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß die Missionare auch nicht den geringsten Erfolg erzielten.

Kaum war der „Gönner" der Juden Ferdinand II. gestorben (1637), als sich die Wiener Bürgerschaft an seinen Nachfolger Ferdinand III. mit der bereits wiederholt vorgetragenen Bitte wandte, die

Juden aus Wien und aus der Vorstadt zu vertreiben und sie zumindest in einem Abstand von drei Meilen von der Stadt zu halten. Die Form, in die diesmal die von dem Kleinbürgertum vorgebrachten Gründe gekleidet waren, zeugte davon, daß seine Erbitterung gegen die verhaßte Konkurrenz den höchsten Grad erreicht hatte: die Juden — so hieß es in der Bittschrift — hätten Handel und Gewerbe vollends an sich gerissen; der Christ sitze in seinem Laden und spähe vergeblich nach Kunden aus, während der Jude seine Ware hurtig in der Stadt austrage, glänzende Geschäfte mache und zugleich bei den Zureisenden neue Ware für billiges Geld erstehe. Auch seien die Juden abgefeimte Wucherer und Münzfälscher. Die Obrigkeit begünstige sie, weil sie hohe Kriegssteuern und Wehrbeiträge entrichteten, doch sei all dieses Geld auf Kosten der Christen erworben und würde dem Staate kein Glück bringen. Sie strömten zu Tausenden in Wien zusammen, um hier statt ihres vom Zorne Gottes vernichteten alten Reiches ein neues zu begründen. In ihren „viehischen synagogischen Spelunken" lästerten sie in unerhörtester Weise „unseren Heiland Jesus Christus und seine heilige Mutter Maria". Zum Schluß stellten die Bürger dem neuen Monarchen „unsterblichen Ruhm" in Aussicht, wenn er die Hauptstadt von den Juden säubern wollte. Zwar vermochten sie Ferdinand III. für die Ausweisung nicht zu gewinnen, doch gab er ihnen in einem Punkte nach: er überwies die jüdischen Gemeindeangelegenheiten aus dem Ressort des Hofamtes in das der Stadtverwaltung. Der Stadtrat versäumte nicht, von seiner neuen Kompetenz Gebrauch zu machen, und ließ den größten Teil der in der Stadt befindlichen Warenlager schließen (1638). Bald sah indessen der Kaiser ein, daß es nicht gut angehe, die Juden der Mißgunst der Bürgerschaft preiszugeben und von ihnen zugleich ungeheure Summen zu Kriegszwecken zu verlangen. So stellte er denn die Handelsfreiheit der Juden in Wien wieder her und unterstellte sie von neuem der Hofverwaltung. Im Einklang mit der allgemeinen Stimmung der Bürgerschaft kam es um diese Zeit immer häufiger vor, daß die Juden von zügellosen Studentenhorden belästigt wurden, die sie auf offener Straße überfielen und die manchmal sogar in das Judenviertel eindrangen, um Fensterscheiben einzuschlagen und sonstigen Unfug zu treiben (1638—1641). Die Hofkammer wandte sich wiederholt an den Universitätsrektor mit dem Ersuchen, die Flegel zur Verantwortung zu ziehen, doch kam die Schulobrigkeit, wie aus

den Urkunden ersichtlich ist, den Forderungen nur widerwillig nach: betätigten sich doch die jugendlichen Judenhasser auf ihre Art nur in derselben Richtung, in der die Leute gesetzteren Alters auf legalem Wege vorgingen. Um der den Wiener Juden zugesicherten Protektion besonderen Nachdruck zu verleihen, ließ daher der Kaiser die erneute Bestätigung ihrer Rechte und Privilegien in einer betont feierlichen Form abfassen (Januar 1645).

Den Stürmen dieser Zeit vermochte auch die alte große Gemeinde von *Prag* standzuhalten, ungeachtet dessen, daß die Stadt im Brennpunkt der Kriegsoperationen gelegen war. Die an der Spitze der Gemeinde stehenden Finanzmänner von der Art eines Bassewi verstanden es, die Juden während des Durchzugs der kaiserlichen Truppen vor mancher Gefahr zu bewahren. Als das Reichsheer nach der Schlacht am Weißen Berge das aufsässige Böhmen bezwungen hatte, zeigten sich die Heerführer der reichstreuen jüdischen Bevölkerung gegenüber überaus rücksichtsvoll: sie untersagten im Namen des Kaisers, die Juden zu belästigen, und stellten rings um das Ghetto eine Wache auf, um seine Insassen vor der die Häuser der Tschechen verheerenden und plündernden Soldateska zu sichern (1620). Dabei hatte man freilich in erster Linie die Interessen des Staatsschatzes im Auge, dem die Juden alljährlich Zehntausende von Gulden an Kriegsauflagen einbrachten. Der als Organ des Fiskus funktionierende Prager Gemeinderat war nicht allein für die Eintreibung der Steuern in der böhmischen Hauptstadt, sondern auch für die von den jüdischen Gemeinden in der Provinz zu entrichtenden Abgaben verantwortlich. Um die ihm auferlegten außerordentlichen Steuern aufbringen zu können, sah sich der Gemeinderat genötigt, seinerseits bei wohlhabenden Leuten verzinsliche Anleihen aufzunehmen, zu deren Abdekkung er dann die Gemeindemitglieder nach einem bestimmten Verteilungsschlüssel heranzog. Hierbei kam es nicht selten zu heftigen Auseinandersetzungen: die Gemeindemitglieder, die sich durch den Repartierungsausschuß benachteiligt glaubten, scheuten sich nicht, ihn bei den Behörden zu verklagen und sogar zu denunzieren.

Einer dieser Anzeigen wäre beinahe der aus Wien nach Prag übergesiedelte Rabbiner Lippman Heller zum Opfer gefallen. Von Rachsucht gegen den Gemeinderat getrieben, versuchten die Denunzianten, ihn in der Person seines ehrenwertesten Mitgliedes zu treffen. In ihrer Beschwerdeschrift bezichtigten sie Heller nicht nur der Un-

regelmäßigkeiten auf dem Gebiete des Steuerwesens, an denen er als Rabbiner jedenfalls keinen Anteil haben konnte, sondern ließen gegen ihn auch noch eine viel gefährlichere Anklage laut werden: daß er sich nämlich in einem seiner gelehrten Werke Ausfälle gegen die christliche Religion hätte zuschulden kommen lassen. Die Sache wurde Ferdinand II. zu Ohren gebracht, worauf er den Befehl gab, den Prager Rabbiner zu verhaften und nach Wien zu schaffen (1629). Hier wurde Heller als Staatsverbrecher behandelt und mußte sich vor einer aus Mitgliedern der Hofkanzlei zusammengesetzten Untersuchungskommission verantworten. Man legte ihm vor allem die Frage vor, wie er sich habe erdreisten können, in seiner Vorrede zu einer Talmudausgabe ein von dem Heiligen Vater zu Rom verdammtes Werk zu preisen. Die Antwort, die der jüdische Gelehrte auf diese alberne Frage gab, lautete, daß der Talmud einen untrennbaren Bestandteil des jüdischen religiösen Schrifttums bilde, dem jeder Rabbiner höchste Ehrerbietung schulde. Die Vorwürfe, die ihm wegen der in seinem Werke vorkommenden antichristlichen Wendungen gemacht wurden, entkräftete er durch den üblich gewordenen Hinweis darauf, daß die von ihm interpretierten, auf Nichtjuden bezüglichen Talmudstellen keineswegs gegen die Christen gerichtet seien, sondern allein gegen die Heiden des Altertums, die Zeitgenossen der Verfasser des Talmud. Wiewohl sich die Kommissionsmitglieder anscheinend von der Nichtigkeit der Anklage überzeugt hatten, glaubten sie auch aus diesem Zwischenfall für den Reichsschatz Nutzen ziehen zu müssen. So fällte denn Ferdinand das folgende Urteil: Heller sei eine Geldstrafe in der Höhe von zwölftausend Reichstalern aufzuerlegen, die „verbrecherischen" Schriften seien zu vernichten, der Angeklagte selbst dürfe aber künftighin keinen Rabbinerposten mehr bekleiden. Nach langem Feilschen ließ sich die Hofkanzlei von den Vertretern der Wiener und Prager Gemeinde schließlich dazu bestimmen, die Geldbuße auf den ratenweise zu entrichtenden Betrag von zehntausend Talern herabzusetzen, von der Vernichtung der Bücher abzusehen und sich lediglich mit der Ausmerzung der beanstandeten Stellen zu begnügen sowie die ausgesprochene Aberkennung des Rechtes auf ein Rabbineramt allein auf Prag zu beschränken. Der an den Ruin gebrachte und seines Amtes enthobene Lippman Heller wanderte hierauf nach Polen aus.

Im letzten Jahre des europäischen Krieges, dessen Ende gleich

seinem Anfang Böhmen zum Schauplatz hatte, war es den Prager Juden beschieden, an der Verteidigung der von den Schweden eingeschlossenen Stadt unmittelbar Anteil zu nehmen. Sie wirkten eifrig an ihrer Befestigung mit, beteiligten sich am Löschen der durch das Bombardement verursachten Brände und hielten an den Stadt- und Ghettotoren Wache. Ein Prager Jude legte hierbei besonderen Heldenmut an den Tag: in Ausführung des ihm vom Oberbefehlshaber erteilten Auftrages verließ er auf Schleichwegen die umzingelte Stadt und übermittelte dem Kaiser die Bitte um Entsendung von Entsatztruppen, die er dann auf Umwegen nach Prag führte. In Anerkennung des ihm geleisteten Dienstes verlieh Ferdinand III. den böhmischen Juden einen Freibrief, durch den ihr Niederlassungsrecht und ihre Gewerbefreiheit erheblich erweitert und den Gemeindehäuptern die auf ihnen bis dahin lastende Verantwortung für die Gesetzesübertretungen einzelner Gemeindemitglieder abgenommen wurde (1648).

Für die bedeutendste Gemeinde Westdeutschlands, die von *Frankfurt am Main,* fiel der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges mit der nach der Judenhetze und der zeitweiligen Verbannung in Angriff genommenen Wiederherstellung des Ghettos (oben, § 26) zusammen. Dem Frankfurter Judenviertel wurde nunmehr eine neue Verfassung, eine „Stättigkeit", oktroyiert, die im Jahre 1616 zwischen den Reichskommissaren und dem Stadtrat vereinbart worden war. Das Abkommen unterstellte das Ghetto einem Kondominium von Kaiser und Magistrat und bestimmte ausdrücklich, daß der Magistrat aus eigener Machtvollkommenheit nicht befugt sei, die Juden aus der Stadt zu weisen. Zugleich wurde jedoch für die jüdische Bevölkerung von Frankfurt eine Höchstzahl von fünfhundert Familien festgesetzt und daneben die Bestimmung getroffen, daß die Zahl der durch Eheverbindungen neugestifteten Familien jährlich nicht mehr als zwölf betragen dürfe. Außerdem schärfte die Satzung vom Jahre 1616 den Juden ein, sich nicht „Bürger" von Frankfurt, sondern lediglich „Schutzangehörige des Stadtrats" nennen zu lassen. Außerhalb der Ghettomauern waren sie verpflichtet, das Judenabzeichen, ein an dem Obergewand angebrachtes gelbes Rädchen, zu tragen; es war ihnen ferner untersagt, christliche Dienstboten zu halten, und sie durften höchstens die Dienste von „Sabbatweibern" zum Feueranzünden und zu sonstigen am Sabbat verbotenen Arbeiten in Anspruch nehmen; im Stadtinneren sollten sich die Ghettoinsassen nur zu

Geschäftszwecken aufhalten, nicht aber ziellos umherschlendern oder gruppenweise lustwandeln; bei Einkäufen auf dem Markte mußten die Juden den Christen den Vortritt lassen und durften ihre Besorgungen erst dann machen, wenn die Christen ihren Bedarf bereits gedeckt hatten; hierbei mußte sich der Jude hüten, das feilgebotene Obst und Brot mit den Händen zu berühren. Daneben waren in den Kriegsjahren, als die Steuerpresse mit ihrer ganzen Wucht die jüdische Bevölkerung bedrückte, in ganz besonderem Maße die nach wie vor bestehenden, wenn auch zum Teil gemilderten Beschränkungen im Handel zu spüren. In einer Eingabe an den Magistrat (1636) beklagten sich denn auch die Händler des Ghettos aufs lebhafteste über ihre verzweifelte Lage: „Wovon sollen wir Juden denn leben? Liegt doch bei den jetzigen Kriegswirren aller Handel darnieder, unsere Schuldforderungen können außerhalb der Stadt nicht eingeklagt werden und so sind wir genötigt, unseren Lebensunterhalt innerhalb der Stadt selbst zu verdienen. Der Besitz von Äckern und Wiesen und die Betätigung als Handwerker bleibt uns ja untersagt, während sich nur die wenigsten unter uns mit Kredit- und Wechselgeschäften befassen. Dabei fallen uns unsere zahllosen Notleidenden zur Last, die Bürde der Steuern wird aber trotzdem immer drückender".

Der Stadtrat sah sich zwar genötigt, den Forderungen des Kleinbürgertums Rechnung zu tragen, konnte aber andererseits die Juden nicht ganz im Stiche lassen, da er sonst die Einmischung des Kaisers zu gewärtigen gehabt hätte, dem seine Finanzkammerknechte reichsten Tribut verhießen. In der Tat ließen sich sowohl Ferdinand II. wie Ferdinand III. ihre während des Krieges den Juden von Frankfurt erwiesene Protektion recht gut bezahlen. Die der jüdischen Bevölkerung auferlegten Sondersteuern waren dort noch höher als in Wien oder Prag; daneben galt es, die Forderungen der Führer der durchziehenden Reichstruppen, eines Tilly, Mansfeld usw., zu befriedigen, die den Juden Riesensummen (bis zu hunderttausend Taler), bald in Form von Zwangsanleihen, bald als Kriegsauflagen, abpreßten. Im Jahre 1623 fiel es Ferdinand II. ein, daß die Juden im Mittelalter den deutsch-römischen Kaisern alljährlich zu Weihnachten einen Goldgulden, den sogenannten „güldenen Opferpfennig", als Sonderkopfsteuer zu entrichten hatten, und er forderte nun von den Frankfurter Juden die Wiederaufnahme dieser Tributentrichtung. Indessen

stieß die kaiserliche Forderung diesmal nicht allein auf den Widerstand der jüdischen Gemeinde, sondern auch auf den des Magistrats, der in dem vom Kaiser bei dieser Gelegenheit geltend gemachten Anspruch, er sei „der einzige Ober- und Schutzherr der Juden", eine Beeinträchtigung der städtischen Kompetenz erblickte. So erklärte denn der Magistrat dem Kaiser, die Juden seien dermaßen durch die außerordentlichen Steuern überbürdet, daß sie überhaupt nicht mehr dazu kämen, ihren Steuerpflichten gegenüber der Stadt zu genügen. Nach langwierigen Verhandlungen einigte man sich schließlich dahin, daß die Juden statt der geforderten alljährlichen Abgabe einen einmaligen Wehrbeitrag an den Reichsschatz entrichten sollten. Auch Ferdinand III. verstand es, aus den Frankfurter Juden das letzte herauszuholen, nur zog er es vor, ihnen unter Androhung von Zwangsmaßnahmen das Geld in Form von „freiwillig" geleisteten Vorschüssen abzunehmen.

Dies ist das Bild, das das jüdische Leben während des Dreißigjährigen Krieges bot. Man beutete die Juden mehr als jeden anderen Bevölkerungsteil aus, schützte sie aber zugleich als die ergiebigste Einkommenquelle. Dies erklärt wohl zur Genüge, wie es geschehen konnte, daß in den Jahren, da in dem ganzen deutschen Reiche Gewalttaten und Plünderungen stets an der Tagesordnung waren und ein Menschenalter lang der Menschenmord gleichsam zur alltäglichen Berufsarbeit geworden war, speziell antijüdische Ausschreitungen eine verhältnismäßig seltene Erscheinung bildeten.

§ 29. Die Juden Ungarns unter österreichischer und türkischer Herrschaft

Eigenartig gestaltete sich in dieser Epoche die Lage Ungarns, dessen westlicher Teil seit dem Jahre 1526 unter der Gewalt der österreichischen Habsburger stand, während sein östlicher Teil unter die Herrschaft der Türken geraten war. Bis zu diesem entscheidenden Wendepunkt war den ungarischen Juden unter den zwei Königen aus der Jagellonendynastie, Wladislaw und Ludwig, denen auch die böhmische Krone zugefallen war (1490—1526), eine kurze Periode der Ruhe und des Friedens vergönnt. Gleich ihrem Vorgänger Matthias Corvinus, diesem letzten mittelalterlichen Ungarkönig, gewährten nämlich auch die Jagellonen den Juden weitestgehenden

Schutz. Die beiden Herrscher hielten nach wie vor an der alten, auf Bela IV. zurückgehenden Freiheits-Charte (Band V, § 24) fest. Unter König Wladislaw besaßen die jüdischen Gemeinden Ungarns einen eigenen Vertreter bei der Regierung in der Person des Preßburger Finanzmannes *Jakob Mendel*, der von Amts wegen den Titel „Judenpräfekt" (praefectus Judaeorum) führte. Von der Krone mit der Eintreibung der Steuern in den jüdischen Gemeinden betraut, hatte er oft Gelegenheit, dem König deren Wünsche und Beschwerden vorzutragen, und wurde nur selten abgewiesen. Als bevorrechtete Persönlichkeit war Mendel mitsamt seinen Familienangehörigen vom Tragen der den Juden vorgeschriebenen „Kapuze" dispensiert. Als dem König Wladislaw sein Sohn Ludwig auf dem Throne folgte, sollte auch dem jüdischen Würdenträger dessen Sohn Jakob Mendel II. in der Präfektenwürde folgen (1516). Beide Herrscher trennten sich nicht gern von ihren jüdischen Untertanen und untersagten ihnen ausdrücklich, auf die Besitzungen der Magnaten zu ziehen, die um jene Zeit auf ihren Landgütern gleich unabhängigen Fürsten schalteten und walteten: war doch der Verlust eines Juden stets mit der Einbuße an königlichen Einkünften gleichbedeutend. Der um den Ausbau des Finanzwesens besorgte König Ludwig scheute sich sogar nicht, in Mißachtung des bekannten Kirchenkanons, den Juden Isaak aus Kaschau zum „Monetarius", d. i. zum Münzmeister, zu ernennen. (Die unter Isaak geprägten Münzen wurden nach ihm „Isaakiden" genannt.) Die wichtigsten jüdischen Gemeinden in Ungarn beherbergten damals die Städte Preßburg (Possonium), Ofen-Buda, Tyrnau und Ödenburg (Sopron). Ebenso wie in Böhmen, drängten die städtischen Magistrate auch hier des öfteren auf die restlose oder teilweise Ausweisung der jüdischen Stadtbewohner. Zwar konnten die Stadtbehörden in Friedenszeiten angesichts des königlichen Widerstandes mit ihren Forderungen nicht durchdringen, als aber Ungarn von der türkischen Invasion heimgesucht wurde, sollten die Bemühungen der Judenhasser an manchen Orten nicht ohne Erfolg bleiben.

Im Jahre 1526 wurde nämlich das ungarische Heer in der Schlacht bei Mohacs von den Kriegern des Sultans Suleiman aufs Haupt geschlagen und König Ludwig fand auf dem Schlachtfelde den Tod. Der Feind bemächtigte sich bald der Hauptstadt Ofen; die verwitwete Königin Maria (die Tochter des Kaisers Maximilian I.)

mußte mitsamt dem Hofe die Residenz fluchtartig verlassen. Den Flüchtlingen schlossen sich neben dem Judenpräfekten Mendel auch mehrere andere wohlhabende jüdische Familien an. Der Rest verblieb jedoch in der Stadt, und als der Befehlshaber des Türkenheeres Ibrahim Pascha an Ofen heranrückte, sollen es der Überlieferung zufolge die Juden gewesen sein, die ihm die Schlüssel der von ihren Verteidigern verlassenen Zitadelle übergeben hätten. Kurz darauf zog auch Suleiman selbst in die Stadt ein und ließ, wie berichtet wird, aus Ofen und anderen Städten über zweitausend Juden wegführen, um sie in verschiedenen türkischen Ortschaften anzusiedeln. Die durch die nationale Niederlage erbitterten Ungarn verdächtigten die Juden des Verrates und ließen an ihnen ihre Wut aus. So wurden die jüdischen Einwohner von Ödenburg restlos vertrieben, während ihre Häuser und Synagogen der Plünderung anheimfielen. Auch der Magistrat von Preßburg verlangte, daß die Stadt von den Juden gesäubert werde. Daraufhin erließ die Königin-Regentin, die ihre Tapferkeit soeben durch ihre Flucht nach Preßburg so glänzend bewiesen hatte, in aller Unverfrorenheit den Befehl, wonach den Juden, die nicht den Mut aufgebracht hätten, während der Feindseligkeiten in der Stadt auszuharren, die Rückkehr für immer verwehrt wurde, während ihr Häuserbesitz zugunsten des Magistrats eingezogen werden sollte; aber auch die in der Stadt verbliebenen Juden wurden gezwungen, ihre Häuser an Christen zu verkaufen und Preßburg zu räumen. Viele von den Ausgewiesenen fanden freilich in der nächsten Umgegend, auf den Besitzungen eines der Magnaten, Zuflucht.

Seit dieser Zeit blieb Ungarn anderthalb Jahrhunderte lang zwischen zwei Mächten aufgeteilt. Während das Gebiet um Ofen-Buda bis zum Jahre 1686 unter türkischer Herrschaft stand, hatte in dem übrigen Ungarn die Dynastie der Habsburger festen Fuß gefaßt, denen neben der österreichischen Hausmacht, der deutschen Kaiser- und der böhmischen Königskrone auch die Krone Ungarns zugefallen war. Was den türkischen Teil Ungarns betrifft, so scheinen sich die Juden hier eines ruhigen Daseins erfreut zu haben, wenigstens wissen die Annalen der Volksleiden von keinerlei bedeutsamen Ereignissen zu berichten. Dagegen sollten die Juden im christlichen Ungarn auch fernerhin eine „Geschichte haben", dieselbe, die ihnen im übrigen Herrschaftsbereiche der Habsburger zuteil ward. Im Jahre 1529 wurde die gesamte Judenheit aufs tiefste durch den blutigen

Ritualmordprozeß zu Pösing (Bazin) erschüttert. In der zwei ungarischen Grafen gehörenden Ortschaft fanden sich nämlich gewissenlose Hetzer, denen die Auffindung der Leiche eines von unbekannter Hand ermordeten christlichen Knaben den erwünschten Anlaß bot, die Gesamtheit der ortsansässigen Juden des Ritualmordes zu bezichtigen. Gegen die daraufhin in Pösing und in den benachbarten niederösterreichischen Städten (Marchegg u. a.) verhafteten Juden wurde der Folterapparat der Inquisition angewendet und das nötige Beweismaterial war erbracht. Am 21. Mai 1529, einen Tag nach dem Feste des Heiligen Geistes, wurden in Pösing dreißig Juden beiderlei Geschlechts auf dem Scheiterhaufen verbrannt, worauf man die minderjährigen Kinder der Hingerichteten der Taufe zuführte und den Rest aus der Stadt vertrieb. Die schwer heimgesuchten Gemeinden beeilten sich, König Ferdinand I. durch ihren Vertreter eine Beschwerdeschrift zu überreichen, in der sie über das „den armen, unglückseligen Juden" zugefügte Unrecht bittere Klage führten und namentlich die „bosthiranische, unredliche" Handlungsweise der Ortsgrafen brandmarkten. Der König ließ denn auch „seine" in Marchegg verhafteten Juden nicht im Stich, erklärte den lokalen Machthabern, daß die Judenheit als Gesamtheit „königliches Kammergut" darstelle und befahl, die Eingekerkerten nach Wien zu überführen. Die böse Tat war allerdings nicht wieder gutzumachen. Später hatte übrigens auch der König gegen die von den Bürgerschaften systematisch betriebene und auf die Ausweisung der Juden abzielende Inszenierung von Ritualmordprozessen nicht das geringste einzuwenden; die einzige Bedingung, die er stellte, war die Forderung, daß die Bürger den ihm durch die Ausweisung verursachten Schaden voll ersetzen sollten. So gab er seine Zustimmung zu der Ausweisung der Juden aus dem von neuem zu einem jüdischen Zentrum gewordenen Preßburg sowie aus Tyrnau, wo eigens zu diesem Zwecke ein Ritualmordprozeß in Szene gesetzt wurde (1537—1539). Es verging geraume Zeit, bis die Juden in diesen Städten wieder Fuß fassen konnten. Aber auch dort, wo sie keinen Verfolgungen ausgesetzt waren, hatten sie an den ihnen von ihren „Schutzherren" auferlegten Steuerlasten schwer zu tragen. Die Steuerbeträge wurden allmählich so hoch, daß sie nur in monatlichen Raten aufgebracht werden konnten, so daß die Jahresleistungen sich im Laufe der Zeit in Monatsleistungen verwandelten. Im Jahre 1572 erhob es der ungarische Landtag sogar

zum Prinzip, daß die Juden doppelt so hoch als die steuerpflichtigen christlichen Stände besteuert werden müßten.

Unter solchen Verhältnissen war es nur natürlich, daß die Juden bei der ersten besten Gelegenheit das christliche Ungarn verließen, um nach dem muselmanischen zu ziehen, namentlich nach Ofen, wo sie sich von den drückenden Rechtsbeschränkungen frei wußten und überdies mit dem damals in höchster Blüte stehenden jüdischen Zentrum in der Türkei in nähere Berührung kommen konnten. War es doch gerade die Zeit, da in Konstantinopel die jüdischen Staatsmänner Joseph Nassi und Salomo Aschkenasi wirkten und die Juden überhaupt in hohen Ehren standen. Der ganze Unterschied in der Behandlung der Juden diesseits und jenseits der türkischen Grenze kommt in krassester Weise in folgendem Vorfall zum Ausdruck. Der von dem Sultan Mehmed im Jahre 1599 an den Kaiser Rudolf nach Prag entsandten Friedensdelegation gehörten auch mehrere Juden an. Eine ungarische Chronik berichtet nun, daß der Kaiser, dem es wohl ungeheuerlich schien, mit den Angehörigen des Kammerknechtstammes in Unterhandlung treten zu müssen, die jüdischen Gesandten kurzerhand in den Kerker werfen ließ. Eine andere Quelle weiß noch zu berichten, daß der an der Spitze der Delegation stehende spanische Jude Don Gabriel Bonaventura in der Wiener Zitadelle eingekerkert worden sei, während man die übrigen jüdischen Mitglieder der türkischen Gesandtschaft in Fesseln gelegt und zu Zwangsarbeiten verurteilt habe. Es mag sein, daß für eine solche Behandlung der von dem Kriegsgegner entsandten Unterhändler in erster Linie politische Rachsucht ausschlaggebend gewesen ist, doch ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß hierbei auch judenfeindliche Motive mitgespielt haben.

Während dieses um den Besitz von Ofen vom kaiserlichen Heere gegen die Türken geführten Krieges mußten die im christlichen Teile Ungarns ansässigen Juden eine schwer auf ihnen lastende Sonderkriegssteuer entrichten. Aber auch die jüdische Bevölkerung von Ofen, die sich längst an die türkische Herrschaft gewöhnt hatte, war während der Belagerung der Stadt durch die österreichisch-ungarischen Truppen von schwerster Sorge heimgesucht. Die von den christlichen Waffen hier und da errungenen Erfolge mußten in der Tat die ernstesten Befürchtungen wachrufen. So wurden im Jahre 1601 die Juden von Stuhlweißenburg nach Eroberung dieser Stadt durch

die kaiserlichen Truppen zum Teil niedergemacht, zum Teil als Sklaven verkauft (erst viel später wurden sie von den Juden Deutschlands, Italiens und der Türkei wieder losgekauft). Der bald darauf ausbrechende Dreißigjährige Krieg sollte übrigens den ungarisch-türkischen Kampf völlig in den Hintergrund rücken.

Ebenso wie in Wien, Prag und dem ganzen Reiche überhaupt, stand jetzt auch in Preßburg die den Juden gegenüber betriebene Politik im Zeichen der Waffenruhe. Die Ungarn beherrschenden Jesuiten gaben jedoch schärfstens darauf acht, daß die Rechte der Juden nicht unversehens erweitert würden. Auf ihre Anregung ist wohl der im Jahre 1630 von den Landständen gefaßte Beschluß zurückzuführen, demzufolge die Juden nicht als Steuereinnehmer oder Zollpächter geduldet werden sollten; der jesuitische Einfluß tritt hierbei vor allem in der Berufung auf den alten Kirchenkanon zutage, der die Juden aller Machtbefugnisse Christen gegenüber beraubt wissen wollte. Die dahingehende Forderung erhob der Landtag noch einmal im Jahre 1646, und zwar mit der Begründung, die Juden seien alle insgesamt „nicht rechtsfähig, treubrüchig und gewissenlos" („jurium regni incapaces, infideles et nulla conscientia praediti"). Bei all ihrer Frömmigkeit werden indessen die Kaiser in jenen schweren Zeiten wohl kaum auf die Dienste jüdischer Zollpächter und sonstiger Vertrauensmänner verzichtet haben.

§ 30. Das innere Gemeindeleben

Eintönig und ohne Schwung floß das Leben in den Judenvierteln Deutschlands im geschilderten Zeitraum dahin. Mehr als auf die Entfaltung der vom Mittelalter überkommenen Formen der Gemeindeautonomie war man jetzt auf deren Erhaltung bedacht. Es fehlen die geringsten Anzeichen eines Versuches, die Autonomie irgendwie zu erweitern, die Gemeinden zu einem festen Verband zusammenzuschließen und ein Zentralorgan der Selbstverwaltung ins Leben zu rufen. Als Vermittler zwischen Gemeinden und Regierungsstellen wirkten in dieser Zeit die „Schtadlanim", die Fürsprecher, die in der Regel nur Ortsinteressen vertraten, zuweilen aber, wie etwa Josel von Rosheim, die Rolle von Generalsachwaltern der Judenheit übernahmen. Von Zeit zu Zeit traten in einzelnen Provinzen die Rabbiner

und Gemeindeältesten zu Konferenzen zusammen, um über die innerjüdischen Angelegenheiten Aussprache zu pflegen und aus diesem oder jenem Anlaß praktische Maßnahmen zu beschließen. Solcherart war die im Jahre 1530 von Josel nach Augsburg berufene Versammlung, die die wirtschaftlichen Beziehungen zu den Christen einer Regelung unterziehen sollte (oben, § 23). Im Jahre 1603 wurde in Frankfurt am Main zur Zeit der Herbstmesse eine Versammlung der Vertreter der rheinländischen Gemeinden von Worms, Mainz, Köln, Bingen und anderen Städten abgehalten. Auf die Aufrechterhaltung der autonomen Gerichtsbarkeit bedacht, verpflichtete die Konferenz die einzelnen Gemeinden, dafür zu sorgen, daß ihre Mitglieder in inneren Streitsachen von der Anrufung der staatlichen Gerichtsinstanzen Abstand nähmen, damit „der jüdische Name nicht noch mehr entehrt werde"; gleichzeitig wurden in fünf Städten: in Frankfurt, Worms, Friedberg, Fulda und Günzburg, rabbinische Bezirksgerichte eingesetzt. Ferner beschloß man, einen besonderen Fonds zur Deckung der mit Interventionen bei den Behörden verbundenen Unkosten zu schaffen, um im Falle der Verhängung von Repressalien gegen einzelne Gemeinden oder ganze Bezirke das einzig wirksame Mittel stets bei der Hand zu haben. Zu diesem Zwecke wurden in den genannten Bezirksstädten Ausschüsse ins Leben gerufen, die die Gemeindemitglieder je nach ihren Vermögensverhältnissen zur Aufbringung der benötigten Summen heranziehen sollten. Angesichts dessen, daß den Juden besonders häufig Falschmünzerei zur Last gelegt wurde, untersagte die Versammlung aufs nachdrücklichste, gefälschte oder beschnittene Münzen in Verkehr zu bringen. Daneben wurde die Aufmerksamkeit der jüdischen Öffentlichkeit auch noch auf die folgende traurige Erscheinung gelenkt: viele Juden suchten in ihrer Tracht ihre jüdische Herkunft zu verbergen und traten mit ihren herausgeputzten Damen gleich „hohen Herrschaften" auf; dieser Mißstand sollte laut Beschluß der Konferenz schleunigst beseitigt werden, da, wie sie betonte, der zur Schau gestellte Luxus den Neid der christlichen Umwelt aufstachelte. Den Schriftstellern wurde nach italienischem Vorbild (oben, § 12) untersagt, vor Einholung der Genehmigung dreier Rabbiner Manuskripte in Druck zu geben: auch diese Zensurverordnung war wohl als eine Sicherheitsmaßnahme gegen die Außenwelt gemeint und sollte vor allem der Veröffentlichung von Erörterungen vorbeugen, die bei den Christen hätten Anstoß erregen können.

Die Frankfurter Konferenz hatte eine Episode im Gefolge, die für die Sitten jener Zeit recht charakteristisch erscheint. Ein in seiner Gemeinde in üblen Ruf gekommener Schächter namens Löb Kraus verschaffte sich eine Abschrift der Konferenzbeschlüsse und versuchte, sie zu Erpressungszwecken zu verwerten. Er richtete an den Rat der Frankfurter Gemeinde die dreiste Forderung, ihm ein Schweigegeld zu geben, und drohte, widrigenfalls das Schriftstück den christlichen Behörden zur Kenntnis zu bringen. Die Mitglieder des Rates, denen die Veröffentlichung der Beschlüsse keinerlei Gefahren zu bergen schien, setzten den Erpresser kurzerhand vor die Tür. Nunmehr erstattete er durch die Vermittlung von dunklen Ehrenmännern der Hofkanzlei des Kaisers Rudolf zu Prag Anzeige darüber, daß Vertreter jüdischer Gemeinden auf einer in Frankfurt illegal abgehaltenen Tagung gegen die bestehende Staatsordnung gerichtete Beschlüsse gefaßt hätten. Der Kaiser erteilte daraufhin dem Kurfürsten von Mainz den Auftrag, der Sache unverzüglich auf den Grund zu gehen. Im Jahre 1606 traf denn auch in Frankfurt eine regelrechte Untersuchungskommission ein, die zusammen mit den Vertretern des Stadtrates in dem an die Synagoge stoßenden Gemeinderatszimmer eine Durchsuchung vornahm und ohne sonderliche Mühe die Sitzungsprotokolle der „verbrecherischen" Versammlung zutage förderte. Das vorgefundene Material wurde auf den Tatbestand der Verschwörung gegen Kaiser und Christenheit geprüft, und der erwünschte Beweis war bald zusammengeleimt. Der kaiserliche Fiskal arbeitete eine langatmige Anklageschrift aus, in der er zu beweisen suchte, daß den Juden die christliche Gerichtsbarkeit und folglich auch jede christliche Obrigkeit überhaupt verhaßt sei, daß sie Geld zur Bekämpfung der von der Regierung verfügten Maßnahmen sammelten u. dgl. m. Die Juden versäumten nicht, sich ihrerseits an den Kaiser mit einer schriftlich formulierten Entgegnung zu wenden, doch war das kaiserliche Mißtrauen nicht so leicht zu überwinden, und so wurde gegen die Ältesten der an der Konferenz beteiligten Gemeinden ein gerichtliches Verfahren eingeleitet. Es war kaum abzusehen, welchen Ausgang die ganze Sache genommen hätte, wenn nicht der Denunziant selbst den bedrohten Gemeinden entlastendes Material in die Hände gespielt hätte: Löb Kraus ließ nämlich jetzt erst recht von seinen Erpressungsversuchen nicht ab und verpflichtete sich schriftlich, gegen entsprechendes Entgelt seine

Anzeige zu widerrufen. Nachdem nun diese Schreiben der Untersuchungskommission vorgelegt worden waren, mußte sie selbst einsehen, daß die von ihr erhobene Anklage, zu deren Erhärtung sie inzwischen zwei Bände mit spitzfindigen Argumenten vollgeschrieben hatte, auf einer falschen Voraussetzung beruhe und daß sie es mit einem im Rahmen der jüdischen Gemeindeautonomie abgehaltenen und darum durchaus legalen Vertretertage zu tun habe. Der über den Mißerfolg seiner Erpressungsversuche ergrimmte Kraus soll hierauf einen neuen Racheplan ausgeheckt haben. Es wird berichtet, daß er in Bonn kurz vor seinem Tode den Vertretern der dortigen Gemeinde tiefste Reue bekundet und den Wunsch ausgesprochen hätte, man möge vor seiner Beerdigung die Totenbahre mit Steinen bewerfen, um dadurch die Demütigung des bußfertigen Sünders zu versinnbildlichen. Seinem Wunsche sei denn auch Genüge geschehen. Bald hätte man jedoch erfahren, daß der Gauner, als er schon mit einem Fuße im Grabe stand, der Obrigkeit angezeigt hätte, die Juden seien entschlossen, seine Leiche bei der Bestattung zu schänden, wie es überhaupt bei ihnen Brauch sei, die vom Bannstrahl Getroffenen sogar noch nach ihrem Tode zu verfolgen. So wäre es dem Denunzianten gelungen, sich noch aus dem Grabe heraus an seinen Stammesgenossen zu rächen: alle an dem Leichenbegängnis Beteiligten seien festgenommen worden und hätten ihre Freiheit erst nach Erlegung schwerer Geldbußen wiedererlangt.

Der Krebsschaden des Denunziantentums fand freilich in einem Milieu wie dem *Frankfurter Ghetto* einen nur zu fruchtbaren Nährboden: litt doch das Judenviertel hier nicht allein unter schwerstem Drucke von außen, sondern auch unter mangelndem Verständnis für demokratische Verwaltungsprinzipien im Inneren. So trat denn im ersten Viertel des XVII. Jahrhunderts in der Frankfurter Gemeinde eine neue Erscheinung zutage: ein leidenschaftlicher Bruderzwist, eine Erhebung der Plebejer des Ghettos gegen seine Patrizier. Die jüdische Gemeindeselbstverwaltung war nämlich ebenso wie die christliche Stadtverwaltung auf dem Prinzip der Oligarchie aufgebaut. Die Entscheidung über die Gemeindeangelegenheiten lag in Frankfurt in den Händen eines Zehnmännerkollegiums („Die Zehner"), dessen Mitglieder auf Lebenszeit aus dem Kreise der wohlhabendsten, ein Vermögen von mindestens dreitausend (später nur tausend) Gulden besitzenden Gemeindeangehörigen gewählt zu werden pflegten. Alle zwei

Monate lösten sich je zwei von ihnen im Amte der Ratsvorsteher ab, um als offiziell anerkannte „Baumeister" der Gemeinde diese vor dem Magistrat und den Reichsbehörden zu vertreten. Da nun der konservativ gesinnte Rat den Verwaltungsgeschäften nicht die nötige Fürsorge angedeihen ließ und namentlich den Bedürfnissen der Volksmasse wenig Rechnung trug, so machte sich in der Gemeinde eine oppositionelle Bewegung geltend, auf deren Drängen hin dem Rate zur Belebung seiner Tätigkeit zehn weitere Mitglieder beigegeben wurden. Die alten Ratsmitglieder, die in den Neuerwählten den Geist des Widerspruchs witterten, suchten diese jedoch von der Verwaltung und den Ratssitzungen möglichst fernzuhalten und scheuten sich nicht, nach wie vor in selbstherrlicher Weise zu schalten und zu walten. Nachdem das von den Banden des Fettmilch zerstörte Ghetto im Jahre 1616 wiederhergestellt worden war, setzte in der nach überlebten Prinzipien wieder aufgebauten Gemeinde von neuem der Kampf der Parteien ein, der in mancher Hinsicht an den um die allgemein städtische Verwaltung ausgefochtenen Kampf der kleinbürgerlichen Zünfte gegen die Patrizier erinnert. Im Jahre 1618 gelang es der Opposition, erneut eine Reform durchzusetzen: dem obersten Zehnerrat wurde ein aus sieben Honoratioren bestehendes Kollegium („Schibea tobe ha'ir", „Die Siebener") angegliedert, dessen Mitglieder alle zwei Jahre neu gewählt wurden; sie besaßen dieselben Rechte wie die „Zehner", durften ebenso wie diese das Vorsteher- oder Baumeisteramt ausüben und auch als Synagogenälteste fungieren. Indessen war die Opposition noch immer nicht befriedigt, da das Hauptübel, die Unabsetzbarkeit der Mitglieder des Zehnerrates, auch jetzt nicht beseitigt war. Erst nach langwierigem Parteihader, in den nicht nur der Frankfurter Magistrat, sondern sogar Kaiser Ferdinand II. hineingezogen wurde (1622—1623), gelang es, die Zwistigkeiten auf Grund des folgenden Übereinkommens beizulegen: der Gemeinderat sollte aus zwölf Mitgliedern bestehen und alle drei Jahre zur Hälfte neu gewählt werden. Aber auch die neue Wahlordnung räumte das Wahlrecht ausschließlich den ein Vermögen von nicht weniger als tausend Gulden versteuernden oder einen Gelehrtentitel führenden Gemeindemitgliedern ein. Der Vermögenszensus blieb also nach wie vor bestehen und beraubte die unbemittelten Klassen jeglichen Einflusses auf die Verwaltung. Dem Ältestenrate stand ein Kollegium von Rabbinern und „Dajanim" zur Seite, das in eng-

ster Fühlung mit dem Rate für das geistige Gedeihen der Gemeinde Sorge trug und die Gerichtsbarkeit ausübte; so gehörte die Verhängung des „Cherem" zwar zur Kompetenzsphäre der Rabbiner, doch pflegte man den Bannfluch nur mit Zustimmung der Gemeindeältesten auszusprechen.

Die Rabbiner der Frankfurter Gemeinde gereichten ihr stets zu hohem Ruhm. Zu Beginn des XVII. Jahrhunderts stand hier an der Spitze des Rabbinats der aus Polen berufene Jesaja Horowitz, der Verfasser des bekannten rabbinisch-kabbalistischen Kompendiums „Scheloh" (unten, § 31). Er bezog ein jährliches Gehalt von vierhundert Gulden, und zwar für die Verzichtleistung auf jede andere Verdienstquelle („Ssechar batala"), da der talmudischen Tradition zufolge die Ausübung geistiger Funktionen nicht entlohnt werden durfte (Band III, § 48). Der Gelehrte stand seinem Amte acht Jahre lang vor (1606—1614), bis ihn die von Fettmilch angezettelte Judenhetze aus Frankfurt verscheuchte. Später (1632—1643) sollte das gleiche Amt der Sohn des Horowitz, Sabbatai-Scheftel, innehaben, der auch als Schriftsteller in den väterlichen Fußstapfen wandelte.

Einer Zuspitzung des Interessenkampfes zwischen Plebejern und Patriziern innerhalb der großen Gemeinde von *Prag* stand der zwiefache Druck von außen im Wege: hatte sie doch ihre Selbstverwaltung gleichzeitig gegen die Anschläge des Magistrats und der königlichen Gewalt zu verteidigen. Da nämlich diese beiden Gewalten den Gemeinderat als Organ ihrer Finanzverwaltung mißbrauchten und ihm die Eintreibung der Steuern bei der jüdischen Bevölkerung aufbürdeten, so suchte jede von ihnen die Kontrolle über das jüdische Gemeindeleben an sich zu reißen und bei der Ernennung oder Bestätigung der gewählten Ratsmitglieder, der sogenannten „Judenältesten", das entscheidende Wort zu sprechen. Im Jahre 1538 trat die Böhmische Kammer an den König Ferdinand I. mit der Bitte heran, dem Prager Magistrat das von diesem usurpierte Recht der Ältestenernennung zu entziehen und diese Befugnis ihr als der allein zuständigen Kronbehörde zu überlassen. Der König erließ denn auch ein dementsprechendes Dekret, doch verweigerte der Magistrat den Gehorsam, indem er darauf hinwies, daß er die Juden nur in dem Falle vor Volksexzessen werde schützen können, wenn der jüdische Gemeinderat unmittelbar dem Stadtrat unterstellt sein würde. In der von der Kammer erneut erhobenen Beschwerde erklärte

sie dem König mit allem Nachdruck, daß die vom Magistrat den Juden angeblich erwiesene Protektion nur in der Auferlegung von allerhand Abgaben und Geldstrafen zum Ausdruck komme, so daß die Juden dadurch völlig ruiniert und nicht mehr in der Lage seien, die Staatssteuern aufzubringen. Die kurz darauf eingeleiteten Schritte zur restlosen Ausweisung der Juden aus Böhmen ließen indessen den Streit um die Jurisdiktion über die jüdische Gemeinde ganz in den Hintergrund treten. Als die Lage der Juden im Lande später wieder stabiler wurde, sollte das Recht der Ernennung der jüdischen Gemeindeältesten in Prag de facto von der Böhmischen Kammer ausgeübt werden, und Maximilian II. konnte im Jahre 1571 sogar ausdrücklich erklären, daß er dieses Recht als ihm persönlich zustehend betrachte, weshalb er denn von der Kammer verlangte, daß sie ihm über das jeweilige Ergebnis der Gemeindewahlen Bericht erstatte. Seitdem pflegte man die Liste der Neugewählten zur Bestätigung nach Wien zu schicken, und so kam es zuweilen vor, daß der Kaiser auf Grund der von der Böhmischen Kammer geltend gemachten Bedenken den einen oder anderen Namen streichen ließ und andere in Vorschlag brachte. Ebenso wurden dem Kaiser die Namen der neuerwählten Rabbiner und Richter gemeldet. Manchmal setzte der Monarch selbst die Termine für die Neuwahlen fest, namentlich in den Fällen, da ihn die Kammer von die Gemeinde zerrüttenden Zwistigkeiten benachrichtigte. Zu Zwistigkeiten kam es aber hin und wieder sogar innerhalb des Gemeinderates selbst. In den Prager Gemeinderat pflegten nämlich vorbehaltlich der kaiserlichen Bestätigung die folgenden Gruppen von Mitgliedern abgeordnet zu werden: fünf „Ratsälteste", die die eigentlichen Gemeindehäupter waren, fünf „Gemeindeälteste", drei Rabbiner und drei Richter. Im Jahre 1578 entbrannte nun zwischen den zwei in der Gemeinde bestehenden Parteien, der Partei der Ratsherren und der Rabbinerpartei, ein heftiger Streit, in dessen Verlaufe sechs Rabbiner einen neuen Gemeinderat einsetzten und für die von ihnen bestellten Mitglieder bei Kaiser Rudolf die Bestätigung erwirkten. Die abgesetzten „Ratsältesten" legten hierauf gegen die Verletzung der ortsüblichen Wahlordnung entschiedenste Verwahrung ein, wohingegen die „Gemeindeältesten" sich zur Rabbinerpartei schlugen. Es hagelte von beiden Seiten Bitt- und Beschwerdeschriften an den Kaiser, der Streit wurde vor die Böhmische Kammer verwiesen, bis schließlich die alte Wahl- und Ge-

meindeordnung durch ein besonderes kaiserliches Dekret erneut in Kraft gesetzt wurde (1579).

Der Prager Gemeinderat stellte, wie bereits erwähnt, von Staats wegen ein Organ der gesamten böhmischen Judenheit dar und war für die Repartierung der königlichen Steuern unter alle in Böhmen bestehenden Gemeinden verantwortlich. Es war hier von alters her Brauch, das der Judenheit auferlegte Steuerkontingent zur Hälfte unter der jüdischen Bevölkerung von Prag und anderer königlicher Städte, zur anderen Hälfte unter den auf den Ländereien der „Herren und Ritter" wohnhaften Juden aufzuteilen. Die von Prag aus verfügte Steuerrepartierung löste nicht selten Konflikte zwischen der Hauptstadt und der Provinz aus. Die kleineren Gemeinden ließen immer wieder Beschwerden darüber laut werden, daß man ihnen übermäßige Lasten aufbürde, und so mußten aus maßgebenden Rabbinern zusammengesetzte Schiedsgerichte sich jedesmal Mühe geben, einen gerechten Ausgleich zu finden. — Trotz all dieser Mißstände und aller Mängel der jüdischen Selbstverwaltungsordnung jener Zeit wäre es ungerecht, bestreiten zu wollen, daß die festgefügten Hauptgemeinden der deutschen Judenheit damals die einzigen Burgen waren, in denen diese vor dem Ansturm der feindlichen Mächte Schutz finden konnte. Die den kleinen Gemeinden übergeordneten Zentralgemeinden leisteten jenen insofern unersetzliche Dienste, als sie die Stellen bildeten, die alle Beschwerden gegen die Übergriffe der lokalen Regierungs- und Munizipalbehörden entgegennahmen, um sie dann vor der höchsten Reichsinstanz, vor dem Kaiser, zu vertreten. So bot die Hegemonie von Prag im böhmischen Lande gleichsam einen Ersatz für die Landeskonferenzen, die in jener Epoche auch in Westdeutschland nur von Fall zu Fall einberufen wurden, im benachbarten Polen aber sich allmählich zu periodisch zusammentretenden Landtagen entwickelten, denen die allseitige Regelung des jüdischen Gemeindelebens oblag.

§ 31. Rabbinische und mystische Literatur

Die sich immer weiter ausbreitende Buchdruckerkunst brachte es mit sich, daß das Buch aufhörte, ein Erbgut der durch Bildung und Besitz bevorzugten Klassen zu sein und zum Gemeingut des Volkes wurde. Dies sollte auch für das Schrifttum der deutschen Judenheit

nicht ohne Rückwirkung bleiben, das ehedem die ausschließliche Domäne der Talmudgelehrten gewesen war und in dem sich nun neue Tendenzen zu regen begannen. Seit dem XVI. Jahrhundert tritt nämlich in Deutschland dem gelehrten rabbinischen Traktat das volkstümlich gehaltene Buch zur Seite, das für das gemeine Volk, und vor allem für die Frauen, bestimmt war, denen die hebräischen Schriftzeichen zwar durchaus geläufig waren, die aber in vollem Maße nur die Umgangssprache, die jüdisch-deutsche Mundart, beherrschten. So kam neben der alten nationalen Sprache allmählich eine neue Schriftsprache auf und zugleich mit ihr ein neuer Gegenstand literarischer Gestaltung, die sich freilich nach wie vor im engen Rahmen der damaligen religiösen Weltanschauung halten sollte.

Aber auch in der rabbinischen Literatur selbst prägt sich um diese Zeit immer schärfer die uralte Rivalität der zwei gegensätzlichen Elemente aus: des gelehrten und des volkstümlichen, der Halacha und der Haggada. Einerseits wurde jetzt die talmudische Kasuistik, der sogenannte „Pilpul", auf die Spitze getrieben. In den deutschen Jeschiboth wurde mit besonderer Vorliebe jene Methode der scholastischen Wortgefechte gepflegt, die nach uraltem Vorbild (Band III, § 48) einzig und allein die „Schärfung des Geistes der Studierenden" („le'chaded eth ha'talmidim") bezweckte. Diese nunmehr „Chilukk" (Distinctio) genannte Methode wurde von den auf Gelehrtenruhm bedachten Talmudisten in der Weise gehandhabt, daß sie Haufen von Zitaten aus dem Talmud und dessen Kommentatoren auftürmten und sie auf ihre mannigfachen Widersprüche hin untersuchten, um diese dann durch allerlei Sophismen wieder aus dem Wege zu räumen. Das Auseinanderwickeln des von den Gelehrten selbst verwirrten Gespinstes bedeutete ihnen eine Art geistigen Sports, bei dem sie nicht auf die Ergründung, sondern eher auf eine kunstvolle Verschleierung der Wahrheit bedacht waren, mit dem alleinigen Zwecke, ihren ganzen Scharfsinn sowie ihre umfassende Gelehrsamkeit und Belesenheit im uferlosen rabbinischen Schrifttum („bekiuth", specimen eruditionis) zur Schau zu stellen. Zur Einbürgerung solcher Wettkämpfe im Schulbetrieb jener Zeit trug am meisten Rabbi *Jakob Polak* (gest. um 1530) bei, der seine Studien in Nürnberg gemacht hatte, um sodann in den Jeschiboth Böhmens und Polens die Jugend in der talmudischen Fechtkunst zu unterweisen. Aus den Jeschiboth drangen die neuen Methoden des Pilpuls bald auch in die rabbinische Literatur

ein: in die zu den Talmudkommentaren verfaßten Novellen („Chidduschim") sowie in den gelehrten Briefwechsel der Rabbiner (Responsen, „Teschuboth"), dessen Gegenstand wie schon immer allerlei schwierige juristische Fälle bildeten. Seinen höchsten Triumph sollte freilich der Pilpul nicht in Deutschland, sondern in den Werken der zeitgenössischen polnischen Rabbiner feiern. Unter den deutschen Gelehrtengrößen dieser Zeit tat sich namentlich der Rabbiner von Fulda *Meïr Schiff* hervor (in der Literatur unter dem Namen *Maharam Schiff* bekannt, um 1600—1644), dessen Talmudkommentar lange Zeit hindurch in den Jeschiboth in hohen Ehren stand und der in der raffinierten Dialektik nicht genügend erprobten Schülerschaft einen schwer zu bewältigenden Stoff bot. Größere Zurückhaltung in der Ausübung der dialektischen Künste legte sich in seinem berühmten, „Tossafoth Jomtob" betitelten Mischnakommentar Jomtob Lippman Heller (1579—1654) auf, den wir bereits anläßlich des von ihm während des Dreißigjährigen Krieges in Prag erlittenen Mißgeschicks kennengelernt haben. Ein praktisch in der Öffentlichkeit wirkender Mann, behandelte Heller die Mischna als eine Quelle des geltenden Rechtes und mußte daher jede dialektische Spielerei geflissentlich vermeiden. Indessen vermochte auch er in seinen Glossen zum Kompendium des Rosch („Maadane melech"), um derentwillen ihm auf Grund ihrer angeblich antichristlichen Tendenz der Prozeß gemacht worden war, der kasuistischen Methode nicht ganz zu entsagen und versah sogar einen Teil dieses Werkes mit der Überschrift „Pilpula charifta" („Scharfer Pilpul" — eine Anspielung auf den ursprünglichen Sinn dieses Wortes, das bekanntlich soviel wie Pfeffer oder scharfes Gewürz überhaupt bedeutete). Viele größere Gemeinden genossen nacheinander den Vorzug, Heller als Rabbiner an ihrer Spitze zu sehen: zunächst die des mährischen Nikolsburg und die von Wien und Prag, sodann die ukrainischen Gemeinden von Nemirow und Wladimir Wolynsk und schließlich die des polnischen Krakau. In der Ukraine sollte er das grausige Blutbad des Jahres 1648 miterleben, dessen Schrecken er in einer synagogalen Elegie verewigte.

Neben der Halacha kam aber um diese Zeit, wie erwähnt, auch die Haggada nicht zu kurz. Die den geistigen Bedürfnissen des Volkes Rechnung tragenden Haggadisten der Neuzeit, die predigenden Rabbiner, wandten sich mit besonderer Vorliebe der Pflege der erbaulichen und didaktischen Literatur („Sifre mussar") zu. Besonders

fruchtbar war auf diesem Gebiete der Prager Oberrabbiner *Löwe ben Bezalel* („Maharal mi'Prag", „Der hohe Rabbi Löw", um 1520 bis 1609). Der theologisch gebildete Moralist zeichnete sich ebenso durch klaren Verstand wie durch ziemlich vielseitige allgemeine Bildung aus, so namentlich im Bereiche der Mathematik und Physik. Während sich die Rabbiner sonst ausschließlich auf die Auslegung der talmudischen Halacha beschränkten, ließ er es sich angelegen sein, die Haggada und den Midrasch zu erläutern. Sein Werk „Gur Arje" (1578) ergänzte in Form eines Superkommentars in glücklichster Weise den berühmten Bibelkommentar des Raschi. Seine Predigtensammlungen und moralischen Traktate („Netiboth olam", „Nezach Israel" u. a.) erfreuten sich größter Volkstümlichkeit. Indem Rabbi Löw in seinen Interpretationen die alt überlieferte Haggada ausschließlich als eine Quelle moralischer Belehrung behandelte, verpönte er jeden Versuch, sie zum Gegenstand freier Forschung zu machen und bekämpfte daher auch die kritische Auslegungsmethode seines Zeitgenossen Asarja de Rossi. Andererseits verdammte er aber nicht weniger scharf jene Methode des Pilpul, die in der damals neu aufgekommenen Form des „Chilukk" die Geister der Spiegelfechterei auslieferte. Er beklagte sich bitterlich über die „krummen Wege", die der damalige Schulunterricht eingeschlagen hatte: statt den Kindern in den ersten Schuljahren eine gründliche Kenntnis der Bibel und sodann der Mischna beizubringen, stopfe man ihre Köpfe mit talmudischer Kasuistik voll, so daß die Lernjahre zu halsbrecherischen Übungen mißbraucht würden, die, „statt den Geist zu schärfen, ihn nur aufs äußerste verwirren". Der mit dem Volke aufs engste verwachsene Rabbi Löw wurde bald zum Helden der Volkssage. Man erzählte sich, er hätte aus Ton eine Menschengestalt, den sogenannten „Golem", geformt und ihm eine „Kamee" mit dem vollständigen Gottesnamen („Schem ha'mphorasch") in den Mund gesteckt, wodurch der „Golem" die Fähigkeit erlangt hätte, sich selbst zu bewegen und die Befehle seines Erzeugers automatisch auszuführen; mit Entziehung der „Kamee" hätte sich der Automat jedesmal wieder in eine leblose Tonfigur verwandelt. Überdies munkelte man von geheimnisvollen Unterredungen des Rabbi Löw mit dem in Prag residierenden Kaiser Rudolf II., deren Gegenstand, wie man glaubte, astrologische und alchimistische Fragen bildeten, für die der Kaiser auch tatsächlich besonderes Interesse hegte; es ist jedoch eher

anzunehmen, daß bei diesen Audienzen, wenn sie wirklich stattgefunden haben, die jüdischen Gemeindeangelegenheiten zur Sprache kamen, mit denen sich der Prager Rabbiner ebenso eifrig wie der dem Hofe damals nahestehende Finanzmann Mardochai Meysl (oben, § 25) beschäftigte. Aus unbekannten Gründen mußte Rabbi Löw im Jahre 1592 Prag verlassen, worauf er in seiner Geburtsstadt Posen das Amt des Hauptrabbiners von Großpolen übernahm. Nach einigen Jahren kehrte er jedoch wieder nach Prag zurück, wo er auch als hochbetagter Greis sein Leben beendete.

Nach dem Tode des Rabbi Löw folgte ihm im Prager Rabbineramte sein treuer Mitarbeiter, der gleichfalls aus Polen gebürtige *Salomo Ephraim von Lencycza* (gest. 1619). Es war dies ein unerschrockener Strafprediger, dem die Wahrheit über alles ging und den das im alltäglichen Leben ihm überall entgegentretende Unrecht aus tiefstem Seelengrunde empörte. Sein Erstlingswerk, die Predigtensammlung „Ir gibborim" („Heldenstadt"), verfaßte er noch in jungen Jahren, als er im galizischen Jaroslau weilte und in überaus dürftigen Verhältnissen lebte, die er selbst später in folgender Weise schilderte: „Weder hatte ich damals Brot zu essen noch Kleider, um mich anzuziehen; auch fehlte es mir an Büchern, so daß ich in meinem Werke die Belege aus dem Gedächtnis anführen mußte, ohne auf die entsprechenden Stellen genauer verweisen zu können". Mit besonderer Schärfe brandmarkte der inzwischen zum Wanderprediger gewordene Salomo die Unsitten der Zeit in jenen Strafreden, die er während der großen Messe zu Lublin hielt. Zu dieser Messe pflegten sich nicht nur Kaufleute, sondern auch die Rabbiner und Kahalältesten einzufinden, um hier einen jüdischen Landtag, den „Länderwaad", abzuhalten. Durch die offene Sprache, die Salomo gegen die Reichen und Mächtigen führte, scheint er sich in Polen nicht wenig Feinde gemacht zu haben, und so zog er es vor, nach Böhmen auszuwandern, wo er im Jahre 1604 den Posten des Jeschibarektors zu Prag übernahm. Auch an der neuen Wirkungsstätte trat er unermüdlich in Wort und Schrift für die Hebung der Sitten ein und zeigte mit dem ihm eigenen Freimut den zwischen der Wirklichkeit und den ethischen Geboten des Judaismus klaffenden Widerspruch auf. Seine Bücher „Oleloth Ephraim" und „Amude schesch" (Prag 1618 und 1619) bedeuteten, wie er selbst sagte, „eine Anklageschrift gegen alle Bösen auf Erden, die der Schlafsucht unserer Zeit verfallen sind".

Seine Anklage gilt vor allem der unnützen Gelehrsamkeit, der den Geist verbildenden Methode des Pilpul, der eitlen Bücherweisheit, der Habgier und der Ränkesucht der Rabbiner, aber auch der Rücksichtslosigkeit der Reichen, die „ihre Säcke mit Silber vollpacken", der Selbstherrlichkeit der Gemeindeführer und dem überhandnehmenden Denunziantentum. Als einziges Mittel zur Behebung all dieser Schäden weiß freilich der Verfasser nur die Selbstvervollkommnung der religiös-sittlichen Persönlichkeit und die innere Überwindung des bösen Triebes („Jezer ha'ra") anzugeben, wie denn überhaupt in seinen Sittenpredigten die asketischen Tendenzen jener Zeit nur zu deutlich in Erscheinung treten.

Diese asketischen Stimmungen brachte in wirksamster Weise der schon erwähnte Frankfurter Oberrabbiner *Jesaja Horowitz* (um 1570—1630) zum Ausdruck, der nach der Katastrophe des Jahres 1614 das Rabbineramt in Prag antrat. Horowitz stand ganz im Banne der palästinensischen praktischen Kabbala, deren Gedankengängen er nach den von ihm erlebten Erschütterungen besonders zugänglich war. Die Wirren des Dreißigjährigen Krieges bewogen ihn, im Jahre 1621 nach Palästina auszuwandern. Er ließ sich zunächst in Jerusalem nieder, doch sollten ihm die Leiden des Galuth auch im Heiligen Lande nicht erspart bleiben. Im Jahre 1625 wurde er von dem raubgierigen Jerusalemer Pascha zusammen mit anderen Vertretern der jüdischen Gemeinde in den Kerker geworfen, aus dem er nur mit knapper Not loszukommen vermochte (oben, § 5). Er verließ hierauf die Heilige Stadt und hielt sich seitdem abwechselnd in Safed und Tiberias auf, wo er einige Jahre später vom Tode ereilt wurde (1629). In diesen Zentren der praktischen Kabbala führte er sein noch in Europa begonnenes umfassendes Werk „Schne luchoth ha'berith" („Die zwei Gesetzestafeln") zu Ende, das unter dem abgekürzten Titel „Scheloh" bekannt ist und seinem Verfasser in der Nachwelt den Ehrennamen „der heilige Scheloh" sicherte. Es ist dies eine ganze Enzyklopädie, in der kabbalistische Lehren, Rechtskunde, Moral, Bußregeln und Anweisungen zum seligen Leben zu einem bunten Gewebe verflochten sind. Die Grundtendenz des Autors geht dahin, allen Geboten, Gesetzesvorschriften und Riten des Judaismus eine moralisch-mystische Begründung zuteil werden zu lassen. Das Buch zeichnet sich in gleichem Maße durch Gedankenreichtum wie durch seine völlig chaotische Darstellungsweise aus. Über diesem

Tohuwabohu schwebt der mystische Geist eines Ari und Vital, der Geist des Schreckens und der Verzweiflung, dem die Welt ein Jammertal und eine Brutstätte böser Dämonen, die Religion aber ein einziges ununterbrochenes Werk der Buße ist. Das im Jahre 1653 in Amsterdam verlegte Werk fand namentlich bei den deutschen Juden Anklang: harmonierte doch die im „Scheloh" zum Ausdruck kommende Weltanschauung vollauf mit der Stimmung der eingeschüchterten Ghettoinsassen. Schon längst war es ihnen zur zweiten Natur geworden, auf die irdischen Güter zu verzichten, ihr Fleisch zu kasteien und überall auf Erden das Walten böser Geister zu wittern. Ein treuer Gesinnungsgenosse des Rabbi Jesaja war, wie schon erwähnt (oben, § 30), sein Sohn und Nachfolger im Frankfurter Rabbineramte *Scheftel Horowitz*, der in vorgerückterem Alter als Rabbiner in Posen und Wien wirkte (gest. 1660). Er ergänzte das Hauptwerk seines Vaters durch eine in gleichem Geiste gehaltene Abhandlung („Wawe ha'amudim"), die er bald nach der im Jahre 1648 über die polnische Judenheit hereingebrochenen Katastrophe niederschrieb.

Als einziger Repräsentant des weltlichen Wissens tritt uns in diesem Reiche des Rabbinismus und der Kabbala *David Gans* (1541 bis 1613) entgegen, der in Westfalen zu Hause war, seine talmudische Bildung auf den Jeschiboth von Frankfurt und Krakau genossen hatte, den größten Teil seines Lebens jedoch in Prag zubrachte. Neben seinen talmudischen Studien widmete sich Gans voll Eifer dem Studium der Mathematik, Astronomie, Geographie und Geschichte. Er stand in unmittelbarem Verkehr mit den damals unter dem besonderen Schutze Rudolfs II. in Prag wirkenden großen Gelehrten Kepler und Tycho Brahe und arbeitete auch selbst auf der Prager Sternwarte. Die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschungen legte er in einer Reihe von Beiträgen zur Astronomie und mathematischen Geographie dar, von denen bei Lebzeiten des Verfassers nur eine einzige Abhandlung im Drucke erschien („Magen David"; die vollständige Reihe wurde erst später unter dem Titel „Nechmad we'naim" veröffentlicht). Die Volkstümlichkeit des David Gans in jüdischen Kreisen beruht indessen auf seiner Geschichtschronik „Zemach David" (Prag 1592). Im ersten Teile dieses Buches gelangen in Form kurz gehaltener chronologischer Notizen die Hauptereignisse und daneben die flüchtig umrissenen Hauptgestalten der jüdischen

Geschichte von der Urzeit bis zum Jahre 1592 zur Darstellung, während der zweite Teil ein Verzeichnis der wichtigsten Ereignisse der Weltgeschichte bietet und nur hier und da auf die Geschicke des Judentums Bezug nimmt. Geschichtlicher Wert ist allerdings den Notizen des Gans nur insofern beizumessen, als der Verfasser von den Geschehnissen seiner Zeit innerhalb des ihm vertrauten Milieus berichtet; im übrigen stellt sein Werk lediglich eine Kompilation auf Grund ohnehin bekannter jüdischer und christlicher Chroniken dar. Der konservativen Sinnesart der zeitgenössischen Rabbiner Rechnung tragend, glaubte Gans im Vorwort zum zweiten Teil des „Zemach David" sein Unternehmen in folgenden Wendungen rechtfertigen zu müssen: „Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß die von mir hier aus nichtjüdischen Büchern angeführten Berichte über Kriege und sonstige Vorkommnisse gar vielen einen Anlaß geben werden, mich laut zu schelten und zu verdammen. Gilt ihnen doch dergleichen als ‚Alltagsgeschwätz', weshalb sie das Lesen solcher Bücher an Sabbattagen untersagen. Nun will ich mich in meiner Rechtfertigung so kurz wie möglich fassen und weise daher auf meine Schirmherren, jene großen Denker in Israel hin, die es verstanden haben, aus den Werken des Aristoteles und anderer Philosophen den gesunden Kern herauszuschälen, die Schale aber wegzuwerfen". Des weiteren beruft sich der Verfasser auf das von seinen Vorgängern Abraham Zacuto und Joseph ha'Kohen gegebene Beispiel, die gleichfalls die jüdische Geschichte im Rahmen der allgemeinen Zeitgeschichte behandelten. Daneben weist er auf das Bedürfnis des gemeinen Mannes hin, sich über die Geschehnisse der Vorzeit unterrichten zu lassen, und meint, daß es nur billig sei, denen, die sich die ganze Woche hindurch abplagten, an ihrem Ruhetage unterhaltende Lektüre zu bieten. Zum Schluß bringt er seine feste Überzeugung zum Ausdruck, daß die Kenntnis der Weltgeschichte dem religiösen Gefühl nur zum Nutzen gereichen könne, da der Leser dadurch die göttliche Vorsehung als jene Macht erkenne, die das jüdische Volk mitten unter den zusammenbrechenden Völkern und Reichen heil und unversehrt erhalte. In diesem Zusammenhange tadelt der Verfasser das geringe Interesse, das die Juden dem allgemeinen Geschichtsverlauf entgegenzubringen pflegen. „Wir leben mitten unter den anderen Völkern, sobald wir aber über die Ereignisse der Vorzeit befragt werden, wissen wir gleich

Neugeborenen keine Antwort zu geben". Hieraus leitet er einen neuen Rechtfertigungsgrund für die Abfassung seiner Chronik her, da der von ihr gebotene Stoff bei Unterredungen mit Christen vielfache Verwertung finden könne.

§ 32. Die Volksliteratur

Überaus bedeutsam für diese ganze Epoche ist, wie bereits betont, das Auftauchen von Druckwerken in der Mundart der deutschen Juden, dem sogenannten „Teutsch" oder „Jüdisch-Deutsch", später kurzweg „Jiddisch" genannt[1]). Je weiter sich nämlich die Buchdrukkerkunst ausbreitete, desto mehr machte sich das Bestreben geltend, den breiten Volksmassen, die die alte nationale Schrift- und Synagogensprache nur ungenügend beherrschten und denen nur die auch im Unterricht gebräuchliche Umgangssprache ganz geläufig war, eine entsprechende Lektüre in die Hand zu geben. Schon lange vor der Erfindung der Buchdruckerkunst, spätestens im XIII. Jahrhundert, fanden in Abschriften jüdisch-deutsche Übersetzungen einzelner Bibelbücher Verbreitung, namentlich derjenigen, die im Gottesdienst eine wichtige Rolle spielten, so des Pentateuchs, der „Haftaroth" aus den Propheten und des Psalters. Das Deutsch, dessen sich diese Übersetzungen bedienten, war nicht nur durch seine Schriftzeichen, sondern auch stilistisch stark hebraisiert. Im Druck waren die biblischen Bücher in dieser Sprache zum ersten Male im Jahre 1544 erschienen, also zehn Jahre nach dem Erscheinen der Bibelübersetzung Luthers. Diese in Konstanz und Augsburg gleichzeitig herausgegebenen Bibelübersetzungen umfaßten neben dem Pentateuch die fünf „Megilloth": Ruth, das Hohelied, die Klagelieder, Esther und Koheleth, sowie die prophetischen „Haftaroth". Beiden Ausgaben scheinen ältere mittelalterliche Übertragungen zugrunde gelegt worden zu sein. Zwar waren die Herausgeber der beiden Bücher jüdische Täuflinge, doch sollte dieser Umstand die Übersetzung in keiner Weise beeinträchtigen. Wüßte man nicht, daß die in Konstanz veröffentlichte Übersetzung von dem Täufling Michael Adam redigiert und herausgegeben worden ist, so hätte man das Vorwort des Herausgebers ohne Bedenken einem

[1]) S. unten, Note 2: Über die Umgangssprachen der Juden.

rechtgläubigen Rabbiner zuschreiben können[1]). Rückt es doch mit aller Entschiedenheit den nationalen Beweggrund des ganzen Unternehmens in den Vordergrund und betont zugleich ausdrücklich, daß an der Übertragung „gelehrte Juden und Rabbiner" teilgenommen hätten: „Wir müssen zusehen — so heißt es da —, wie das Wissen im Volke von Tag zu Tag schwindet. Um unserer schweren Sünden willen kommen die fortwährend von Ausweisungen heimgesuchten Kehillos (Gemeinden) immer mehr in Verfall und viele sehen sich daher genötigt, sich auf dem Lande niederzulassen. Hier ist indessen bei weitem nicht jeder in der Lage, einen Melamed (Lehrer) zur Unterweisung der Kinder zu halten und so wächst vor unseren Augen ein Geschlecht von Am ha'arazim (Unwissenden) heran. Dies eben bewog uns, den Pentateuch in deutscher Sprache drucken zu lassen, und zwar in einer Übersetzung, wie dieselbe etliche gelehrte Jehudim (Juden) und Rabonim (Rabbiner) aus Laschon Hakodesch (aus der heiligen Sprache) in Laschon Aschkenas verdeutscht haben. Von den vielen Übersetzungen, die uns vorgelegen haben, wählten wir diejenige, die die heilige Sprache am wortgetreuesten verdeutscht, damit die Familienväter und die einfachen Melamdim den Kindern sowohl die Thora wie die anderen Bücher leicht zu erklären vermöchten".

Die im selben Jahre in Augsburg veröffentlichte zweite Thoraübersetzung war gleichfalls mit der Vorrede eines gelehrten Täuflings, des Professors der hebräischen Sprache in Ingolstadt Paulus Ämilius, versehen. Die Augsburger Ausgabe sollte bald in Cremona und Basel zwei verbesserte Neuauflagen erleben und durch die Beifügung einer Übersetzung des Raschikommentars erweitert werden (1560 und 1583), worauf dann in Prag und an anderen Orten eine Reihe von Neuausgaben erschienen, die auf Grund der Editionen von Konstanz und Augsburg kompiliert waren. Diese Fülle von Auflagen

[1]) Regsten Anteil an der Ausgabe nahm unter anderen der deutsche Theologe und Hebraist Paul Fagius (ein Schüler des Elias Levita), der dem Kreise der protestantischen Gelehrten von Straßburg angehörte. In einigen Exemplaren der Konstanzer Ausgabe hat sich eine besondere Vorrede des Fagius erhalten, die in deutscher Schrift gedruckt ist und für christliche Leser bestimmt war. Der deutsche Gelehrte begründete hier seine Beteiligung an der Herausgabe der „jüdischen Bibel" damit, daß er den Juden die Heilige Schrift in einer schlichten, von dem rabbinischen „Wust" gesäuberten Übersetzung darbieten wollte. Diese Vorrede ist in einem Teil der Auflage von 1544 wohl zu dem Zwecke unterdrückt worden, um die jüdischen Leser nicht vor den Kopf zu stoßen (vgl. M. Weinreich, „Stapplen", S. 99 ff. und die anderen unten, in Note 2 angeführten Quellen).

zeugt davon, daß die Bibel in der lebenden Volkssprache einem tatsächlichen Bedürfnis entgegenkam. Zugleich wurden immer häufiger Übersetzungen der prophetischen und geschichtlichen Bibelbücher herausgebracht, von denen die letzteren in einer sich an den Originaltext lose anlehnenden gereimten Prosa oder gar in Versen wiedergegeben zu werden pflegten. Die erste Übersetzung der Bücher Samuelis und der Könige erschien in Augsburg fast gleichzeitig mit der erwähnten Thoraübersetzung (1543—1544), und zwanzig Jahre später kam in Mantua auch das Buch der Richter „verteutscht" heraus. Seitdem gingen aus den Druckereien von Prag, Venedig und Krakau immer wieder neue Übersetzungen sowie Nachdrucke der bereits erschienenen hervor. Es möge hier der Titel einer dieser Übersetzungen als Musterbeispiel in extenso wiedergegeben sein: „Dos Melachim-Buch wohl verteutscht, in teutscher Sprache gar hüpsch un' bescheidlich, un' gar kurzwilig darinen zu leienen, für Weiber un' für Mädlech". Wie sehr diese gereimten Wiedergaben von dem Urtext abwichen, mag durch das folgende Beispiel aus dem „Buche Samuel" (Krakau 1593) veranschaulicht werden, in dem die Begegnung Sauls mit den zum Brunnen ziehenden Mädchen von Rama (1. Sam. 9, 11—12) wie eine Episode aus einem Ritterroman anmutet:

„Sie gingen holen Wasser gen Rama in die Stadt,
Der edel Held Saul die jungen Frauen bat,
Daß sie ihm sollten sagen die rechte Mär,
Ob Samuel der Nabi in der Stadt wär.
Da sahen sie ihn gern, den Helden hochgemut:
Er war rot un' weiß as Milch un' as Blut . . ."

Solche Verse pflegte man in singendem Tone, nach einer eigens hierfür komponierten Melodie („Nigun vun Samuel-Buch") vorzutragen.

Mit besonderem Eifer verlegte man sich auf die Übertragung der einen so wichtigen Bestandteil der alltäglichen Liturgie bildenden „Psalmen". Die erste von dem hervorragendsten Hebraisten jener Zeit, Elias Levita oder Bachur, stammende Übersetzung des Psalters erschien in Venedig im Jahre 1545. Vierzig Jahre später kam in Krakau eine neue gereimte Übertragung heraus, deren Urheber der aus Deutschland gebürtige Moses Stendel war; das Manuskript wurde von der Herausgeberin Rösel Fischels in Hannover aufgetrieben und, wie sie auf dem Titelblatt selbst ankündigte, zu dem Zweck in Druck gegeben, „es soll sein lieblich zu leienen Manen un' Frauen un' die

frumme Mädlech"; zugleich empfahl sie, die Verse nach der Melodie des „Samuelbuches" vorzutragen. So wurden im Laufe des XVI. und zu Beginn des XVII. Jahrhunderts nach und nach fast alle biblischen und sogar einige apokryphische Bücher in der Volkssprache herausgegeben, um unter den Aschkenasim Deutschlands, Polens und anderer Länder in zahlreichen Auflagen weiteste Verbreitung zu finden. Vollständige Ausgaben der Volksbibel sollten indessen erst später, in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, auf den Büchermarkt kommen.

Nachdem man „die Frauen und frummen Mädlech" mit den Büchern der Bibel vertraut gemacht hatte, erschien es geboten, ihnen nunmehr auch die haggadischen Interpretationen und die Midraschkommentare zur Bibel in die Hand zu geben. Die Übersetzungen wuchsen sich so unversehens zu Kompilationen aus. Ein gewisser *Jakob ben Isaak aus Janow* (nach einer anderen Version aus Prag) stellte eine farbenreiche Blumenlese aus den Legenden und didaktischen Auslegungen des Talmud, Midrasch und der Moralisten des Mittelalters zusammen, um sie mit dem in der Volkssprache dargelegten Pentateuch zu einer unlöslichen Einheit zu verknüpfen. Auf diese Weise war die unter dem Titel „Zeenna u'reenna" („Gehet heraus und schauet an, ihr Töchter Zions", Hohelied 3, 11) bekannte „Weiberthora" entstanden, in der die religionsgeschichtliche Poesie der Bibel und des Talmud mit den erlesensten Blüten ihrer ethischen Lehren vereinigt ist[1]). Das in der anziehenden Form herzinniger Rede gehaltene Buch wurde zur Lieblingslektüre vieler Generationen von jüdischen Frauen, die aus ihm all ihre Begriffe von Religion, Sittlichkeit und Geschichte schöpften. Auch heute noch bringt manche jüdische Mutter ihren Sabbatnachmittag damit zu, den am Vormittag in der Synagoge in der Ursprache vorgetragenen und ihr unverständlich gebliebenen Wochenabschnitt aus der Thora in der Frauenbibel nachzulesen. Wieviel Tränen der Rührung wurden über diesem Buche vergossen, wieviel kostbare Anregungen gingen von diesen Blättern aus, um in die Seelen der zarten Kinder hinüberzuwandern und die unverwüstliche Grundlage ihrer künftigen Weltanschauung zu bilden!

---

[1]) Die erste anscheinend in Lublin um 1600 erschienene Ausgabe dieses Buches ist uns nicht erhalten geblieben. Die folgenden Ausgaben wurden in Krakau (1620), in Basel (1622) und in Amsterdam (1648) besorgt, worauf dann das Werk in verschiedenen Ländern eine Reihe von Neuauflagen erlebte.

Die von dem Urquell der Religion fast gänzlich abgedrängte und allein zur blinden Befolgung der Bräuche verurteilte jüdische Frau wird nun in immer steigendem Maße von jener innigen Religiosität ergriffen, an der es in jener Epoche der Vorherrschaft des Rabbinismus gerade die Männer so häufig fehlen ließen. Neben der Bibel sollte aber auch das Gebetbuch seine Übertragung in die Volkssprache erleben, so daß das Gebet erst jetzt zu einer wahrhaft lebendigen Ausdrucksform der Frauenseele werden konnte. In seiner Vorrede zu der ersten dieser Übersetzungen („Siddur" in der Ausgabe von 1544) hebt denn auch der „Verdeutscher" ausdrücklich hervor, daß es sinnlos sei, in einer unverständlichen, wenn auch heiligen Sprache zu beten, da hierbei jede religiöse Intention („Kawwana"), alles Pathos des Glaubens und jede Annäherung an Gott völlig vereitelt werde. Diese Erkenntnis ließ bald eine Reihe von Ausgaben entstehen, in denen dem hebräischen Urtext der Gebete ihre fortlaufende jüdisch-deutsche Übersetzung beigegeben war (Mantua 1562, Krakau 1594, Venedig 1599), was auch den weniger Gebildeten unter den Männern zu keinem geringen Nutzen gereichte. Später kam auch noch eine besondere Literaturgattung von Weibergebeten, von sogenannten „Techinoth" (flehentlichen Fürbitten) zur Entfaltung, deren Blütezeit jedoch erst in das XVIII. Jahrhundert fällt.

Zugleich wurden für die Frauenwelt Sammlungen von sie speziell betreffenden Gesetzen und Bräuchen herausgegeben, wie etwa: „Mizwoth ha'naschim" (Venedig 1552), „Frauenbüchlein" (Krakau 1597) und „Das Weiberbuch" (Prag 1672). Diese Büchlein sind überreich an liebevollen Ermahnungen und zum Herzen redenden Belehrungen: „Meine Tochter, gedenke in Liebe des allmächtigen Gottes, der dir das Leben geschenkt und dir mitsamt deinen Kindlein Nahrung spendet. Kehrt ein Elender in dein Haus ein, so empfange ihn voll Güte und erweise einem jeden die ihm gebührende Ehre". „Tue den armen Leuten nit vergessen — so lautet einer der Verse —, so werst du dein Brot mit Lieb un' Freuden essen". Diese Schriften leiten unmittelbar zu den in der Volkssprache herausgegebenen „Mussar"-Schriften über, die gleichfalls Übersetzungen oder Umarbeitungen hebräischer Werke darstellten. Das bekannte „Sittenbuch" (1542) wurde übrigens sogar noch vor dem Erscheinen des hebräischen Originaltextes („Orchoth Zaddikim" oder „Sefer ha'middoth", 1580) veröffentlicht. Im Jahre 1602 gab Moses Henichs aus Prag

einen „Brandspiegel" heraus, in dem er sich mit seinen Belehrungen direkt an die Frauen wandte: den Gelehrtenfrauen, die durch ihrer Hände Arbeit die ganze Familie ernähren, legt er ans Herz, ihren lebensfremden Gatten nicht mit Geringschätzung zu begegnen; sollte es hingegen der Mann sein, der für seine Familie sorge und an der Bürde des Lebens schwer trage, so sei es die Pflicht der Frau, ihm mit Trost und Ermunterung beizustehen, wie sie denn überhaupt in jeder Lebenslage ihren Posten ganz auszufüllen habe. Diese für die Frauen bestimmten Schriften wurden zum Teil auch von Frauen selbst verfaßt. Besonderer Bewunderung als Schriftstellerin erfreute sich bei ihren Zeitgenossen *Rebekka Tiktiner* aus Prag, die in ihrem Büchlein „Die Amme der Rebekka" („Meneketh Rebekka", Prag 1600) weitgehende Vertrautheit mit dem Originaltext der Bibel und des Talmud an den Tag legte; von ihren Belehrungen sind namentlich diejenigen bemerkenswert, in denen sie die Frauenwelt vor irreführendem Aberglauben warnt.

Daneben wurden für das Volk die geschichtlichen Bücher „Jossipon" und „Schebet Jehuda" verdeutscht, und manche Verfasser begannen jetzt ihre Schilderungen der Zeitereignisse sogar direkt in der Umgangssprache abzufassen. So wurde eine eingehende Schilderung der Frankfurter Judenhetze vom Jahre 1614 von ihrem Augenzeugen *Elchanan Helen* gleichzeitig in hebräischen und jüdisch-deutschen Versen verfaßt („Megillath Winz" und „Winz-Hans-Lied", Frankfurt 1616). Schon ein Jahr früher war zum ersten Male eine in der Umgangssprache abgefaßte Apologie erschienen, die *Salman Ofenhausen* zu ihrem Verfasser hatte und das Ziel verfolgte, „schlichten Juden und Jüdinnen die Möglichkeit zu geben, sich der Christen zu erwehren und ihre Einwürfe zu widerlegen". Das Buch („Jüdischer Theriak", Hanau 1615) sollte in erster Linie den „Meschumed" (Renegaten) Samuel Brenz treffen, der in seiner Schmähschrift „Der jüdische Schlangenbalg" von neuem alle judenhasserischen Erdichtungen des Pfefferkorn nebst Genossen aufs Tapet brachte. Besonderer Hervorhebung verdienen noch die von der neuen Volksliteratur so bevorzugten Märchen von Bowo dem Königssohn („Bowo-Buch", verfaßt von dem berühmten Linguisten Eliahu Bachur, gedruckt in Venedig um 1540) u. dgl. Die beliebteste Volkslektüre bildete jedoch seit Beginn des XVII. Jahrhunderts eine Märchensammlung („Maasse-Buch", Basel 1602), in der die schönsten Sagen aus Talmud und

Midrasch, Erzählungen von den heiligen Männern des Mittelalters: von Raschi, Simon aus Mainz und seinem Sohne, „dem Papste Elchanan", von dem Märtyrer R. Amnon und ähnliche „wunderbare Geschichten" vereinigt waren. So wies denn die volkssprachliche Literatur jener Zeit alle in dem engen Bereich des damaligen Schaffens vertretenen literarischen Gattungen auf, mit Ausnahme des gelehrten rabbinischen Traktats, der nach wie vor das unumstrittene Erbteil der „auserlesenen" Geister bleiben sollte.

Viertes Kapitel

Die Blütezeit des jüdischen autonomen Zentrums in Polen

§ 33. Die sozialen Verhältnisse

In derselben Zeit, als die Exulanten aus Spanien und Portugal nach dem türkischen Osten zogen, strömten aus den engen Ghettos Deutschlands und Österreichs zahllose Scharen von Auswanderern nach dem slawischen Osten: nach Polen und Litauen. Diese für das XVI. Jahrhundert so bezeichnende Verschiebung des Schwerpunktes der europäischen Judenheit aus dem Westen Europas nach seinem Osten ließ zugleich mit dem sephardischen Zentrum in der Türkei das der Aschkenasim in Polen erstehen[1]). Wie verschieden sollte sich indessen das Los der beiden neuen Zentren gestalten! Während die Sephardim in der Türkei bereits am Ende ihres geschichtlichen We-

[1]) Gegen Ende der hier behandelten Epoche, im Jahre 1638, wies der venezianische Rabbiner Simone Luzzato in seinem Buche „Über die Verhältnisse der Juden" (oben, § 19) ausdrücklich darauf hin, daß die Juden zu seiner Zeit am zahlreichsten in der Türkei und in Polen vertreten waren, wo sie sich, wie er betont, einer viel weitergehenden Freiheit erfreuten als in Westeuropa. Die von ihm in bezug auf die Türkei mitgeteilten statistischen Daten besagen, daß Konstantinopel und Saloniki etwa 80 000 Juden beherbergt hätten, während sich ihre Gesamtzahl im türkischen Reiche auf etwa eine Million belaufen habe. Indessen scheint die letztere Zahl auf einer recht vagen Schätzung zu beruhen, da für eine statistische Erfassung der jüdischen Bevölkerung im asiatischen Teile der Türkei jeder Anhaltspunkt fehlte. Hingegen läßt sich für Polen die entsprechende Zahl mit einer ziemlich weitgehenden Genauigkeit errechnen. Nach der Höhe der entrichteten Steuersummen zu urteilen, muß sich nämlich die Zahl der in Polen und Litauen gegen Ende des XVI. Jahrhunderts ansässigen Juden auf über 150 000 belaufen haben, um dann ein halbes Jahrhundert später bereits eine halbe Million zu übersteigen (wird doch allein die Zahl der Opfer des Schreckensjahres 1648 auf Hunderttausende veranschlagt). Vgl. Schipper, Die Siedlungsverhältnisse der Juden in Polen und Litauen, in dem russ. Sammelwerk: „Istorija jewrejew w Rossiji", Bd. I, S. 110—115, Moskau 1914.

ges angelangt waren, stand den Aschkenasim in Polen die geschichtliche Arena noch weit offen und sie betraten sie mit unverbrauchten Kräften, mit reichen Anlagen zur Entfaltung und Weiterbildung der jüdischen nationalen Kultur. Seit dem Verschwinden der mittelalterlichen Zentren in Babylonien und Spanien gab es kein anderes Land, das eine so mächtige Konzentration des jüdischen Volkselementes aufzuweisen gehabt und so weitgehende Möglichkeiten für seine autonome Entwicklung geboten hätte, wie Polen im XVI. und den folgenden Jahrhunderten.

Die im Mittelalter unaufhaltsam fortschreitende Kolonisierung der slawischen Länder durch die jüdischen Auswanderer aus Deutschland bereitete den Boden für jenen geschichtlichen Prozeß, der Polen allmählich aus einer Kolonie zur Metropole der Judenheit machen sollte. Gegen Ende des XV. und zu Beginn des XVI. Jahrhunderts ergoß sich nach Polen eine neue Flut von jüdischen Verbannten aus Deutschland und Österreich. Namentlich waren es die stets von der Ausweisung bedrohten Juden im benachbarten Böhmen und Schlesien (oben, § 24), die gleichsam mit dem einen Fuß in Prag oder Glogau, mit dem anderen aber in Krakau, Posen oder Lemberg standen. Diese ganze Masse von Neuankömmlingen konnte von Polen um so leichter absorbiert werden, als es noch weit von jenem Zustande der Sättigung mit jüdischen Volkselementen entfernt war, bei dem in der Regel der umgekehrte Prozeß ihrer Hinausdrängung aus dem Staatsorganismus einzusetzen pflegte. Die zahlreiche jüdische Stadt- und Landbevölkerung stellte in Polen und Litauen keine niedergehaltene Kaste und auch keine homogene Wirtschaftsgruppe wie etwa in Deutschland dar, sondern bildete eine bedeutende Bevölkerungsschicht, deren Wirksamkeit sich auf die verschiedensten Gebiete des sozialwirtschaftlichen Lebens erstreckte. Die Juden waren hier nicht, wie im Westen, ausschließlich an den Handel mit Geld und an den Trödelhandel gefesselt, sie beteiligten sich vielmehr an allen Zweigen der erzeugenden und bearbeitenden Industrie mit Einschluß der Landwirtschaft, in der sie als Pächter oder selbständige Landwirte tätig waren. Die kapitalkräftigeren unter ihnen wirkten als Pächter der königlichen Zölle (des Grenz- und Straßenzolles) oder „Myto" sowie der Staatssteuern (der Wein-, Salz- und sonstiger Verbrauchssteuern) oder der „Podatki" und gelangten so als Finanzagenten der Krone nicht selten zu maßgebendem Einfluß. In späterer

Zeit, als die Pacht der Regale den Juden weniger zugänglich wurde, nutzten sie ihre Kapitalskraft in ausgedehnterem Maße zur Pachtung von königlichen und Schlachta-Ländereien aus, mit der die „Propination" oder die Schankgerechtigkeit, das Recht der Ausbeutung von Salzgruben, der Nutzung der Forsten und sonstiger Bodenschätze verbunden war. Daneben lag in den Händen der jüdischen Kaufleute die Ausfuhr von Vieh und landwirtschaftlichen Erzeugnissen nach Österreich, der Moldau, der Walachei und der Türkei. Die weniger bemittelten Klassen der jüdischen Bevölkerung befaßten sich mit Kleinhandel, Handwerk, Gemüse- und Gartenbau und an manchen Orten (namentlich in Litauen) sogar mit regelrechtem Ackerbau.

Die Rechtsverhältnisse der mit dem wirtschaftlichen Leben des Landes durch unzählige Fäden aufs engste verbundenen jüdischen Bevölkerung waren dementsprechend durch eine ganze Reihe äußerer Faktoren bestimmt. In einem Staate mit einer so ausgeprägten ständischen Verfassung, wie es Polen war, und angesichts der hier den herrschenden Klassen: dem Landesadel (der Schlachta), der Geistlichkeit und zum Teil der Bürgerschaft in ziemlich weitgehendem Maße zustehenden politischen Freiheit mußte die rechtliche Stellung der Juden unmittelbar von dem Widerstreit der politischen und wirtschaftlichen Stände-Interessen abhängen. Die polnische Krone geriet nämlich häufig in Konflikt mit den ortsgewaltigen Feudalherren, die sich ihrerseits der Machtansprüche des Kleinadels und der autonomen bürgerlichen Stände: der Kaufleute, Kleinbürger und Handwerker, zu erwehren hatten. Diese Kämpfe wurden gewöhnlich auf den Landtagen, in den Magistraten sowie vor den Gerichten ausgetragen. Eine Partei für sich bildete die katholische Geistlichkeit, der zwar die Reformation empfindliche Wunden geschlagen hatte, die sich aber dann dank der kirchlichen Reaktion und der Rührigkeit der Jesuiten wieder kräftig erholte. Jede dieser Gruppen verhielt sich nun den Juden gegenüber ganz im Einklang mit ihrem eigenen Standesinteresse. Die Stellungnahme richtete sich ausschließlich nach dem von der betreffenden Gruppe jeweils erhofften Vorteil; da jedoch der Vorteil der einen Klasse nicht selten der Nachteil der anderen war, mußten die Juden unausbleiblich zum Objekt eines Interessenkampfes werden, bei dem sie von der einen Seite ebenso begünstigt, wie von der anderen gehaßt und verfolgt wurden.

Zu den die Juden in Polen begünstigenden Mächten gehörten die

königliche Gewalt und die Großschlachta, zu ihren Widersachern aber die Geistlichkeit und das Bürgertum. Die Könige pflegten sich für die Juden nicht nur im Interesse des Steuerfiskus, sondern auch in ihrem persönlichen Interesse einzusetzen: bekamen sie doch nicht selten von den unternehmungslustigen jüdischen Zoll-, Steuer- und Gutspächtern beträchtliche Summen in Form von Vorschüssen oder Anleihen vorgestreckt. Andererseits verstanden es die geschäftstüchtigen Finanzmänner, sich bei Hofe so unentbehrlich zu machen, daß sie ihren Einfluß auch im Interesse ihrer Stammesgenossen mit Erfolg aufbieten konnten. Auch die ortsgewaltige Großschlachta legte nicht geringen Wert auf den ihr von den Juden eingebrachten Gewinn. Die Juden waren ihr zum Teil als Ankäufer der von ihnen exportierten landwirtschaftlichen Erzeugnisse, zum Teil als Pächter der von den leichtsinnigen Magnaten nur mangelhaft bewirtschafteten Güter überaus willkommen. Ausgesprochene Feinde der Juden waren hingegen hier, ebenso wie überall in Deutschland, ihre städtischen Nebenbuhler aus dem Kaufmanns- und Handwerkerstande, in deren Reihen namentlich in den Großstädten (so in Krakau, Posen und Lemberg) das deutsche Element noch immer stark vertreten war. Die Stadträte und Zünfte gingen vor allem darauf aus, die Juden in ihrer Handels- und Gewerbefreiheit sowie in ihren Grundbesitzerrechten zu beschränken, während das rauflustige Kleinbürgertum nicht selten sogar von dem Faustrecht Gebrauch machte und Gewalttätigkeiten verübte. Am unentwegtesten aber wühlte gegen die Juden auf den Landtagen sowie von der Kirchenkanzel herab die katholische Geistlichkeit, der es von Zeit zu Zeit auch in der Tat gelang, die Gesetzgebung mit dem Geist klerikaler Unduldsamkeit zu erfüllen und den Volksaberglauben zur Anzettelung von Inquisitionsprozessen zu benutzen.

Dies sind die Faktoren, durch deren Wechselwirkung die soziale und rechtliche Lage der polnisch-litauischen Judenheit im XVI. und in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts bestimmt wurde, in jener Epoche also, in der Polen den höchsten Gipfel seiner politischen Machtentfaltung erreichte.

§ 34. Das liberale Regime unter Sigismund I. (1506—1548)

In den ersten Jahren des XVI. Jahrhunderts sehen wir die Juden Polens und Litauens von neuem im Vollbesitz jener Rechte, deren man sie gegen Ende des vorhergehenden Jahrhunderts an manchen Orten

zu berauben versucht hatte. Derselbe Großfürst von Litauen, Alexander der Jagellone, der die Juden im Jahre 1495 aus seinem Herrschaftsbereiche ausgewiesen hatte, erlaubte ihnen im Jahre 1503, nachdem er seinem Bruder Jan Albrecht auf dem polnischen Throne gefolgt war, in ihre alte Heimat wieder zurückzukehren und befahl, ihnen alle ihre Besitztümer zurückzuerstatten (Band V, § 64). Er schien inzwischen zu der Überzeugung gekommen zu sein, daß der Staatshaushalt des nunmehr mit Polen durch Personalunion verbundenen Großfürstentums Litauen ohne die finanziellen Dienste der jüdischen Zollpächter schwerlich im Gleichgewicht erhalten werden könnte. Hatte doch nur einer dieser „königlichen Zöllner", der reiche Josko (Joseph), die Pacht der Grenz- und Straßenzölle nahezu im halben Polen in seiner Hand vereinigt. Um der Unternehmungslust des Josko größere Entfaltungsmöglichkeiten zu bieten, eximierte der König Alexander seinen Finanzagenten mitsamt dessen Angestellten von der Jurisdiktion der örtlichen Obrigkeit und unterstellte sie gleich den Hofwürdenträgern unmittelbar dem königlichen Gerichte. Daß Alexander übrigens auch jetzt der Judenheit als solcher durchaus nicht gewogen war, erhellt aus folgendem: im Jahre 1505 gab er seine Einwilligung dazu, daß in den von dem Kanzler Jan Laski zusammengestellten Kodex der polnischen Grundgesetze die alte von Boleslaw von Kalisch den Juden verliehene „Freiheits-Charte" aufgenommen werde, betonte aber zugleich, daß die Veröffentlichung des Freibriefes nicht seiner Bestätigung gleichzusetzen sei und lediglich zur Sicherung der Landesbevölkerung gegen die Juden („ad cautelam defensionis contra Judaeos") geschehe. Im gleichen Jahre wurde die Verfassung von Radom (die Urkunde „Nihil novi") promulgiert, derzufolge der König neue Gesetze nur mit Zustimmung des aus zwei Kammern, dem Senat und der Deputiertenkammer, bestehenden Reichstags (Sejm) erlassen durfte. So konnten die im Senat vereinigten geistlichen und weltlichen Würdenträger und die in der Deputiertenkammer vertretene Schlachta von nun ab die Gesetzgebung des Landes in den Dienst ihrer ständischen Interessen stellen. Trotzdem war der Krone bei Anwendung der die Juden betreffenden alten „Rechte und Privilegien" auch jetzt noch ein weiter Spielraum gelassen, und die liberalen polnischen Könige der nun beginnenden

Epoche nützten denn auch ihre Prärogative zur allseitigen Sicherung der Lage ihrer jüdischen Untertanen aus.

Schon unter dem Nachfolger Alexanders, Sigismund I. (1506 bis 1548), sollte diese liberale Politik in entscheidender Weise zur Geltung kommen. Obwohl ein frommer Katholik, war Sigismund von jedem klerikalen Judenhaß durchaus frei. In den ersten schweren Jahren seiner Regierung, als er mit Moskau um den Besitz von Smolensk zu ringen hatte, war der König in hohem Maße auf die Unterstützung der jüdischen Finanzmänner angewiesen. So stand ihm in Litauen als Hofbankier der Generalsteuer- und Zollpächter *Michel Jozefowicz* zur Seite, ein Jude aus Brest, dessen zum Christentum übergetretener Bruder Abraham schon unter König Alexander den Posten des Schatzmeisters des Großfürstentums Litauen innegehabt hatte. Aber auch Michel übte eigentlich die Funktionen eines königlichen Schatzmeisters aus, da es ihm oblag, aus eingesammelten Steuer- und Zollbeträgen Beamtengehälter auszuzahlen sowie die fürstlichen Gläubiger zu befriedigen. Daneben wirkten am königlichen Hofe in Krakau noch zwei andere Juden als Bankiers: der der wohlhabenden Familie *Fischel* entstammende *Franczek* (Ephraim) und *Abraham Bohemus*. Der erste war zum „Exactor" oder Steuereinnehmer in Kleinpolen, der zweite für Großpolen ernannt worden (1512). Zugleich war Sigismund I. bestrebt, seine Finanzagenten mit der Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden in engste Verbindung zu bringen, weshalb er denn auch Abraham Bohemus zum „Senior" oder Ältesten der jüdischen Gemeinden Polens und Michel Jozefowicz zu dem der Gemeinden Litauens einsetzte (1514); beide Finanzmänner sollten den autonomen Rabbinergerichten als Oberrichter vorstehen. Dieser Versuch, in das innere Gemeindeleben von Staats wegen einzugreifen, sollte freilich keinen Erfolg haben (unten, § 39), doch blieb das System der Steuerpacht, das den jüdischen Notabeln einen gewissen Einfluß in allgemein staatlichen und innerjüdischen Angelegenheiten sicherte, nach wie vor in Kraft, bis die polnische Schlachta mit ihrem Anspruch auf Beherrschung der öffentlichen Ämter hervortrat.

Sigismund I. gab sich alle Mühe, das von ihm proklamierte Prinzip: „Dem Reichen wie dem Armen die gleiche Gerechtigkeit" voll in die Tat umzusetzen. Indessen konnte dieser beherzigenswerte Grundsatz in einem von ständischem Geiste durchdrungenen Lande sich nur schwer Geltung verschaffen, und so hatte Sigismund während

seiner ganzen Regierungszeit unaufhörlich mit der Schlachta und den städtischen Ständen zu kämpfen, die namentlich auf die Einschränkung der Rechte der Juden ausgingen. Am schwierigsten gestaltete sich der Kampf gegen die Vertreter der Großstädte, in denen die ihren Volksgenossen jenseits der Weichsel und Elbe nacheifernden deutschen Bürger tonangebend waren. Der in Frankfurt, Regensburg und Prag herrschende Judenhaß fand lebhaften Widerhall auch in Posen, Krakau und Lemberg, den Mittelpunkten der drei polnischen Hauptprovinzen: Großpolen, Kleinpolen und Rotreußen (Galizien und Podolien). In Posen untersagte der Stadtrat den Juden, außerhalb des Judenviertels Handel zu treiben oder Warenlager anzulegen. Auf diese Weise glaubte die christliche Kaufmannschaft den jüdischen Handel in den engen Mauern des Ghettos vollends ersticken zu können. Auf die Beschwerden der Bedrückten hin ließ der König an die Posener Behörden den Befehl ergehen, die Juden unbehelligt zu lassen und ihren Rechten keinen Abbruch zu tun (1517). Die christliche Kaufmannschaft machte indessen ihrerseits geltend, daß die Juden die bestgelegenen Verkaufsstellen auf dem Marktplatz an sich gebracht hätten, wo ehedem nur „Ortsansässige wie fremdländische (deutsche) Großkaufleute" ihre Waren feilgeboten hätten, und daß sich die Anwesenheit der Juden auf dem Markte angesichts der sich dort ansammelnden christlichen Massen zu einer „schweren Gefahr" für den „wahren Glauben" auswachsen könnte. Die Berufung auf die Religion, die der Furcht vor der Konkurrenz nur als Deckmantel diente, sollte ihre Wirkung auf Sigismund nicht verfehlen, und so untersagte er den Juden, auf dem Markte Verkaufsläden zu besitzen (1520). Zwölf Jahre später sah sich der König genötigt, dem Posener Bürgertum eine weitere Konzession zu machen: er verbot den Juden, von Christen Häuser zu erwerben, und unterband den Zustrom jüdischer Einwanderer in die Stadt (1532).

Um so bereitwilliger gewährte der König jüdischen Emigranten in seiner Residenz Krakau Zuflucht. Gegen Ende des XV. Jahrhunderts hatte der Krakauer Magistrat den Juden bekanntlich einen Vertrag abgenötigt, durch den ihre Handelsfreiheit aufs äußerste eingeschränkt wurde, um sie sodann aus der Stadt in den Vorort Kasimierz zu verdrängen, in dem die zahlreiche Gemeinde nur schwer ihren Unterhalt verdienen konnte (Band V, § 64). Infolge der seit Beginn des XVI. Jahrhunderts einsetzenden Emigration aus Böhmen

und Schlesien bildete sich nun bald in Kasimierz neben der polnischen Gemeinde eine zweite, eine böhmische, die gleich jener ihren eigenen Rabbiner sowie ein besonderes Bethaus besaß. Die neuen Zuwanderer, unter denen sich viele wohlhabende Leute, wie etwa der obenerwähnte Abraham Bohemus, befanden, erfreuten sich der königlichen Gunst in nicht geringerem Maße als die alteingesessenen Juden. Trotzdem blieben die beiden Gemeinden nach wie vor im engen Raum der Vorstadt eingeschlossen, was nicht selten zu Streitigkeiten zwischen ihnen Anlaß gab, die von dem Könige höchstpersönlich geschlichtet zu werden pflegten (1519). Unter solchen Umständen mußte das Leben selbst den dem geschäftstüchtigsten Teil der Bevölkerung entgegengesetzten Damm vielfach durchbrechen. Ohne sich an die ihre Tätigkeit einschränkenden Verbote zu kehren, errichteten nämlich die jüdischen Kaufleute im Stadtinneren Warenlager, um Handel im Großen treiben zu können, und auch die jüdischen Kleinhändler und Handwerker gingen tagsüber ihrem Berufe in der Stadt nach, um nur für die Nacht in die Vorstadt zurückzukehren. Der Magistrat beschwerte sich zwar beim König über die Mißachtung der bestehenden Verbote, und Sigismund konnte nicht umhin, ihm formell Recht zu geben, doch konnte auch er gegen das übermächtige Gesetz des Kampfes ums Dasein nicht aufkommen.

Einen verlorenen Posten stellten die gegen die Juden gerichteten Beschränkungen in ihrem Kampfe gegen die Gebote des Lebens auch in Lemberg dar. Auch hier gab es zwei gesonderte jüdische Gemeinden: eine im Stadtinneren und eine in der Vorstadt. Die Lemberger Juden verstanden es, den Handelsverkehr mit den östlichen Märkten, mit der Moldau und Walachei einerseits und der Krim andererseits, nach wie vor aufrechtzuerhalten, was auch für den Binnenhandel überaus förderlich war. Desungeachtet führte der Magistrat von Lemberg vor dem König Klage darüber, daß die Juden die Handelstätigkeit der ortsansässigen christlichen Kaufleute lahmlegten, und fand auch teilweise Gehör. In demselben Dekret, durch das Sigismund im Jahre 1515 die jüdischen Kaufleute allen anderen Handeltreibenden im ganzen Reiche gleichstellte („omne genus negociationis et mercaturae in regno nostro libere exercere more aliorum mercatorum"), schränkte er nämlich die Handelstätigkeit der Juden in Lemberg durch zwei Sonderbestimmungen ein: es wurde ihnen der Detailverkauf nur auf den Märkten gestattet und überdies sollten sie nicht

mehr als jährlich zweitausend Stück Vieh verkaufen. Der durch das königliche Entgegenkommen noch immer nicht zufriedengestellte Lemberger Magistrat faßte den Beschluß, an den Landtag zu appellieren. Im Jahre 1521 wandte er sich vor Eröffnung des Landtages zu Petrikau an die Magistrate von Krakau, Posen und Lublin mit der Aufforderung, gegen das Überhandnehmen der Juden im Handel gemeinsam zu protestieren. Der König lenkte von neuem ein. Der Handel der Lemberger Juden wurde auf vier Warengattungen beschränkt: auf Tuch, Hornvieh, Wachs und Rauchwaren, wobei sie Tuch auf dem Lemberger Markt, im Gegensatz zu den Märkten in der Provinz, lediglich en gros verkaufen durften. Zugleich wurde die Einrichtung von Kaufläden in jüdischen Häusern sowie der von den jüdischen Frauen betriebene Hökerhandel „aus Körben" unter Verbot gestellt.

Die christliche Handelskonkurrenz artete nicht selten in Straßenexzesse aus. Zu solchen Ausschreitungen war es namentlich in Posen, Kalisch und Krakau gekommen, woraufhin die Vertreter der Krakauer Gemeinde Sigismund I. um Schutzmaßnahmen baten. Der König erließ denn auch ein Dekret (1530), in dem er in schroffster Form seiner Entrüstung über die geschehenen Gewalttaten Ausdruck gab und jeden Akt der Selbstjustiz mit Vermögenseinziehung und dem Tode zu bestrafen drohte; darüber hinaus machte er den Magistrat für alle künftigen Exzesse unmittelbar verantwortlich und veranlaßte ihn, zur Gewährleistung von Ruhe und Ordnung in der Hauptstadt eine hohe Geldsumme zu hinterlegen. Den Bürgermeistern, Ratsherren und Zünften wurde es zur Pflicht gemacht, ihre Streitigkeiten mit den Juden auf gesetzlichem Wege, „nicht aber durch Gewalt, durch Waffenmacht oder Volksverhetzung" zum Austrag zu bringen. Die einzigen, denen der ständige Widerstreit der wirtschaftlichen Interessen zum Vorteil gereichte, waren die Ortsbehörden, die sich bald von der einen, bald von der anderen Partei für die ihr gewährte Unterstützung bezahlen ließen. Das Bestechungssystem war nämlich um jene Zeit dadurch in Schwung gekommen, daß die zweite Gattin des Königs Sigismund, die geldgierige Italienerin Bona Sforza, die höchsten Staatsämter, soweit sie sie nicht unter ihre Favoriten verteilte, zu verkaufen pflegte und so die Käufer der Ämter durch das von ihr gegebene Beispiel zur Korruption verleitete. Der Günstling der Königin, der Krakauer Wojwode und Kronmarschall Peter Kmita, verstand es denn auch meisterlich, sowohl die jü-

dische als auch die christliche Kaufmannschaft gleichzeitig zu schröpfen, indem er den beiden sich befehdenden Parteien zu versprechen pflegte, im Reichstag oder beim König für ihre Interessen einzutreten.

In den dreißiger Jahren des XVI. Jahrhunderts wurde die jüdische Frage zum Gegenstand leidenschaftlicher Debatten im polnischen Reichstag, wie schon in den ihm vorhergegangenen Provinzialversammlungen, von denen einige den von ihnen erwählten „Gesandten" (Sejmmitgliedern) ausgesprochen judenfeindliche Instruktionen mit auf den Weg gaben. Das große Wort auf dem Reichstag führte in der Regel die Schlachta, deren Zusammensetzung jedoch, wie schon erwähnt, recht ungleichartig war. Ebenso uneinheitlich war auch ihre Stellungnahme zu den Juden: während die Besitzer großer Latifundien die auf ihren Ländereien in Stadt und Land wohnenden und ihnen Pachtzins entrichtenden Juden fast durchweg begünstigten, pflegte sich der nach Erwerbsmöglichkeiten in der Stadt ausspähende Kleinadel den judenfeindlichen Elementen, dem Klerus und der Bürgerschaft, anzuschließen. Diese brotlosen Edelleute vermochten sich nicht damit abzufinden, daß den Juden die Pacht der königlichen Zölle und Steuern übertragen wurde, die ihnen nicht nur eine Verdienstquelle bot, sondern zugleich auch Amtsgewalt verlieh. Betrachtete doch die Schlachta den staatlichen Finanzdienst als ihre ureigentliche Domäne, während die Geistlichkeit in der Übertragung der Steuerpacht an Juden auch noch eine Verletzung der Kirchenkanons erblickte. Auf dem im Jahre 1538 zu Petrikau abgehaltenen Reichstag gelang es nun den vereinten Bemühungen der Abgeordneten des Kleinadels, des Klerus und des Bürgertums die Annahme einer „Verfassung" durchzusetzen, in deren „Von den Juden" handelndem Abschnitt alle irdischen Gelüste der drei Stände eine salbungsvolle Formulierung fanden. „Wir bestimmen und ordnen an — so heißt es da —, daß von nun ab und für alle Zukunft unsere Zollbeamten dem Landadel (nobiles) angehören und ihrem Bekenntnis nach Christen sein sollen . . . Demgemäß verfügen wir, unverwandt darüber zu wachen, daß Juden nirgends als Zolleinnehmer geduldet werden, denn es ist unziemend und dem göttlichen Rechte zuwider, daß man dieser Art Leute irgendwelche Ehren erweise und sie zur Ausübung öffentlicher Ämter in der Mitte der Christen zulasse". Des weiteren wurde betont, daß den Juden die Handelsfreiheit nicht grundsätzlich zuerkannt werden könne, daß sie vielmehr an jedem

einzelnen Orte nur auf Grund einer besonderen königlichen Genehmigung oder diesbezüglicher Verträge mit den Magistraten Handel treiben dürften; in den Dörfern aber, wo auch die christlichen Kaufleute in ihren Handelsrechten beschränkt seien, dürften Juden überhaupt keine Waren feilbieten. Auch das jüdische Kreditgeschäft wurde durch eine Reihe einschneidender Vorschriften eingeengt. Den Gipfel erreichte jedoch die Petrikauer Verfassung im folgenden Artikel: „Da die Juden in Mißachtung der von altersher bestehenden Bestimmung die sie von den Christen unterscheidenden Abzeichen abgelegt haben und sich ganz nach christlicher Art kleiden, so schreiben wir zur unentwegten Befolgung vor, daß sie in unserem Königreiche als Kennzeichen ein Barett, einen Hut oder eine sonstige Kopfbedeckung aus gelbem Stoff tragen sollen; eine Ausnahme ist nur für Reisende zu machen, denen es gestattet ist, auf der Landstraße die vorgeschriebenen Abzeichen abzulegen oder zu verhüllen".

So wollte es das vom Sejm dem Kleinadel und dem Bürgertum zuliebe erlassene Landesgesetz. Inzwischen trat jedoch der sich über jedes Gesetz hinwegsetzende hohe Adel auf den Plan und nahm das Recht des „Judenschutzes" für sich in Anspruch, das der Tradition gemäß dem Landesherrn zustand. Den auf ihren Besitzungen gleich unbeschränkten Potentaten herrschenden Magnaten, in deren Herrschaftsbereich gar manche von Juden besiedelte Ortschaft gelegen war, gelang es denn auch bald, ihre Ansprüche befriedigt zu sehen. Auf dem im Jahre 1539 zusammengetretenen Reichstag tat Sigismund I. kund, daß es den auf den Besitzungen der Magnaten wohnhaften Juden freistehe, sich unter die Vormundschaft der an Ort und Stelle gebietenden Herren zu stellen und auch die Steuern an diese abzuführen, daß sie jedoch hierbei den Verlust der Protektion von seiten des Königs und seiner Wojwoden mit in Kauf nehmen müßten: „Mögen die Juden von demjenigen beschützt werden, der Nutzen aus ihnen zieht". Von dieser Zeit ab unterschied man auch in Polen, wie einstmals im Westen, königliche und lehensherrliche Juden.

Von den durch die „Verfassung" vom Jahre 1538 eingeführten Neuerungen sollten für die Kronjuden (die litauischen Juden wurden hiervon nicht berührt) nur die Einschränkungen im Handel und das Verbot der Zoll- und Steuerpachtung praktisch wirksam werden; die Auffrischung der kanonischen Vorschrift über das Judenabzei-

chen bedeutete hingegen lediglich eine Demonstration seitens der katholischen Geistlichkeit, die um jene Zeit wegen der ersten Erfolge der Reformation in Polen schwer beunruhigt war und im Judaismus einen Verbündeten der um sich greifenden Häresie erblickte. Eine Folgeerscheinung der jüdischen Propaganda glaubte man vor allem in der damals aufgekommenen Lehre der „Antitrinitarier", der Dreifaltigkeitsleugner, wiedererkennen zu können. Nachhaltigen Eindruck hinterließ namentlich der folgende Vorfall. Eine in Krakau wohnende bejahrte katholische Frau, die Witwe des Ratsherrn Weigel, Katharina Malcherowa, wurde der Neigung zum Judaismus überführt. Nach vergeblichen Anstrengungen des Bischofs Peter Gamrat, Katharina für die Kirche zurückzugewinnen, wurde sie zum Tode verurteilt und auf dem Marktplatze der polnischen Hauptstadt dem Flammentode preisgegeben (1539). Der zeitgenössische Schriftsteller Lukasch Gurnicki, der der öffentlichen Vernehmung der Angeklagten beigewohnt hatte, teilt hierüber viele ergreifende Einzelheiten mit. Als Katharina gefragt wurde, ob sie an den „vom heiligen Geiste empfangenen Sohn Gottes, Jesus Christus," glaube, gab sie zurück: „Gott hat weder Weib noch Kind und bedarf ihrer auch nicht, denn nur die Sterblichen sind der Kinder bedürftig, Gott aber ist ewig: wie er nicht geboren ist, so kann er auch nicht sterben". Alles Zureden der Priester vermochte Katharina von der „jüdischen Ketzerei" nicht abzubringen. „Ohne die geringste Furcht ging sie in den Tod", bezeugt Gurnicki, und der bekannte Annalist jener Zeit, Bielski, fügt noch hinzu: „Sie ging in den Tod wie zur Hochzeit".

Um dieselbe Zeit verbreitete sich das Gerücht, daß in manchen Gegenden Polens, insbesondere in der Krakauer Wojwodschaft, viele Christen zum Judentum überträten, sich beschneiden ließen und nach Litauen oder der Türkei flüchteten, welche damals als geheime Bundesgenossin der Juden im christlichen Europa galt. Ein aus der Türkei stammender jüdischer Renegat hinterbrachte dem König Sigismund, er hätte in der Moldau ganze Züge von zum Judentum übergetretenen und sich nach der Türkei begebenden Polen gesehen. Auch versicherte er, daß die polnischen Juden den Sultan Suleiman um Einlaß in sein Reich gebeten und die Antwort erhalten hätten, daß der Sultan gar bald selber in Polen Einzug halten und mit den Christen abrechnen werde. Zu einer Zeit, da man die Ausbreitung

reformatorischer Sekten auf jüdischen Einfluß zurückführte und der böhmische König Ferdinand I. den Plan ins Auge faßte, die in seinem Lande ansässigen Juden wegen ihnen zur Last gelegter Beziehungen zu den Türken aus seinem Herrschaftsbereich zu vertreiben (oben, § 24), konnte die heimtückische Angeberei ihre Wirkung auf den frommen Katholiken Sigismund nicht verfehlen. So befahl denn der König, in Krakau und Posen die jüdischen Gemeindeältesten zu verhaften und nach Litauen Kommissare zu entsenden, um der angeblich dorthin geflüchteten judaisierenden Christen habhaft zu werden (1539). Die Panik war groß. Die Kommissare ließen die jüdischen Häuser der Reihe nach durchsuchen, nahmen unzählige Verhaftungen vor und hielten auch die Reisenden auf den Landstraßen an, so daß viele Kaufleute auch auf die Reise zur Lubliner Messe verzichteten. Indessen sollten alle Nachforschungen ergebnislos verlaufen. Eine von den Gemeinden von Brest, Grodno und anderen litauischen Städten an den König entsandte Abordnung beschwerte sich über das den Juden geschehene Unrecht und gab die Zusicherung, daß sie ihrer Heimat in Treue ergeben seien, daß sie nicht im entferntesten daran dächten, nach der Türkei auszuwandern und auch nie flüchtige Proselyten in ihren Häusern aufgenommen hätten. Der König befahl hierauf, die litauischen Juden nicht weiter zu behelligen. Auch die Krakauer und Posener Juden erwirkten ihrerseits durch Vermittlung des Kmita und anderer Würdenträger im Gefolge der Königin Bona die königliche Genehmigung zur einstweiligen Freilassung der verhafteten Gemeindeältesten, allerdings nur gegen die hohe Kaution von 20 000 Dukaten. Bald ergab die Untersuchung, daß die gegen die Juden erhobenen Anklagen jeder Grundlage entbehrten, und so wurde das Verfahren eingestellt. Der zu besserer Einsicht gelangte Sigismund faßte von neuem Vertrauen zu den Juden und unterzeichnete im Jahre 1540 in Wilna ein Reskript, in dem er sie von jeglichem Verdachte freisprach und seinem festen Willen Ausdruck gab, künftighin alle gegen sie gerichteten Verleumdungen unbeachtet zu lassen.

Völlig unbelehrbar sollte sich hingegen die katholische Geistlichkeit erweisen, die die von ihr unter Führung des fanatischen Bischofs Peter Gamrat eingeleitete Agitation gegen die Juden nach wie vor mit unermüdlichem Eifer betrieb. Sie verstand es, nach westlichem Vorbild die öffentliche Meinung durch gehässige Schmäh-

schriften zu vergiften („De stupendis erroribus Judaeorum", 1541; „De sanctis interfectis a Judaeis", 1543). Die Synode, die im Jahre 1542, gerade zu jener Zeit also, als sich nach Polen die Welle der jüdischen Exulanten aus Böhmen ergoß (oben, § 24), in Petrikau zusammengetreten war, hatte denn auch nichts Besseres zu tun, als die folgende „Verfassung" zu verkündigen: „In Anbetracht der großen Gefahren, die der Christenheit und der Kirche von der Menge der aus den Nachbarstaaten ausgewiesenen und in Polen aufgenommenen Juden drohen, beschließt die Synode, Seiner Majestät dem König die folgenden Bestimmungen zur Bestätigung vorzulegen: 1. in der Gnesener Diözese und namentlich in Krakau soll die Zahl der jüdischen Einwohner nach Maßgabe des ihnen zugewiesenen Areals herabgesetzt werden; 2. an sonstigen Orten, in denen es in früheren Zeiten überhaupt keine Juden gab, soll ihnen das Niederlassungsrecht sowie das Recht, bei Christen Häuser zu erwerben, vorenthalten bleiben, während sie die bereits erworbenen Häuser wieder an Christen abzutreten haben; 3. neue Synagogen, mit Einschluß der in Krakau errichteten, sollen der Zerstörung anheimfallen; 4. angesichts dessen, daß die Kirche die Juden nur zu dem Zwecke duldet, damit sie uns durch ihre Gegenwart an den Martertod unseres Heilands gemahnen, darf ihre Zahl keineswegs zunehmen, weshalb sie denn auch, den heiligen Kanons gemäß, lediglich alte Synagogen reparieren, nicht aber neue errichten dürfen". Weitere sieben Artikel untersagten den Juden, christliche Dienstboten, namentlich Ammen, anzustellen, Gutsverwalterposten auf den Besitzungen der Panen zu bekleiden („damit diejenigen, die Sklaven der Christen sein sollen, nicht Macht und Gerichtshoheit über diese erlangen"), an christlichen Feiertagen Arbeiten zu verrichten oder gar Handel zu treiben u. dgl. m. Nicht unerwähnt blieb hierbei, wie kaum hervorgehoben zu werden braucht, auch die jüdische Sondertracht. — Die unmittelbare Folge der von der Synode gefaßten Beschlüsse war die, daß der König auf den Zustrom der böhmischen Juden aufmerksam wurde und sich in die Frage vertiefte, ob er als katholischer König diejenigen in seiner Hauptstadt aufnehmen dürfe, die ein nicht minder frommer Katholik, der König Ferdinand, aus der böhmischen Hauptstadt ausgestoßen hatte. So untersagte denn Sigismund I. im Jahre 1543 die weitere Ansiedlung auswärtiger Juden in Krakau. Zugleich schrieb er den Juden von Kasimierz vor, im Hinblick dar-

auf, daß viele von ihnen außerhalb der Vorstadt Häuser erworben und sich als Händler und Schankwirte um die bestehenden Vorschriften nicht gekümmert hätten, die in Umgehung des Gesetzes erworbenen Häuser wieder zu verkaufen und die vom Stadtrat festgesetzten Handelsbeschränkungen strengstens einzuhalten.

In gemächlicherer Weise als in den polnischen Kronlanden verlief das jüdische Leben in den zu immer größerer Bedeutung sich emporschwingenden Gemeinden *Litauens*: in Brest, Grodno, Pinsk und anderen Städten. Die jüdische Bevölkerung stand hier mit der christlichen Nachbarschaft, die von dem im Westen herrschenden Judenhaß noch nicht in dem Maße infiziert war, wie das Bürgertum in den polnischen Großstädten, auf einem viel freundschaftlicheren Fuße. Auch König Sigismund I. ließ seinen jüdischen Untertanen in Litauen, wo ihm seine Jurisdiktion von den Panen nicht streitig gemacht wurde, seine landesväterliche Fürsorge in viel weitergehendem Maße angedeihen. Im Jahre 1533 erging von Wilna aus an alle litauischen Wojwoden (Gouverneure), Starosten (Vizegouverneure, Bezirksvögte) und Stadtmagistrate ein königliches Dekret, in dem ihnen die Aufrechterhaltung der altverbrieften, den Juden zur Erleichterung ihrer schweren Steuerbürden verliehenen Rechte und „Freiheiten" zur strengsten Pflicht gemacht wurde: „Würden doch die Juden — so hieß es im Dekret — unter der ihnen aufgebürdeten Last vollends zusammenbrechen, wenn man ihnen nicht in ihrem Tun und Lassen Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte".

§ 35. *Der Widerstreit zwischen Liberalismus und Reaktion unter Sigismund August und Stephan Bathory (1548—1587)*

Der Nachfolger Sigismunds I., der hochgebildete und bis zu einem gewissen Grade auch freidenkende König Sigismund II. August (1548—1572), brachte den Juden die gleiche Duldsamkeit entgegen, die zunächst auch für sein Verhalten den „Neugläubigen", d. h. den Anhängern der Reformation gegenüber maßgebend war. Im ersten Jahre seiner Regierung bestätigte er auf Ansuchen der Juden von Großpolen auf dem Reichstag zu Petrikau das alte, von liberalem Geiste erfüllte Statut Kasimirs IV. (Band V, § 64), um im gleichen Jahre auch noch speziell der jüdischen Gemeinde von Krakau einen besonders huldreichen Freibrief zu verleihen. In der Ein-

leitung zu dieser Urkunde erklärte der König, daß er es für seine Pflicht erachte, den Rechten und Privilegien der Juden gleich denen aller anderen Stände kraft des von ihm geleisteten Eides („vigore praestiti juramenti") seine Bestätigung zu erteilen, eine Erklärung, in der das Prinzip der gleichen Verantwortung der obersten Staatsgewalt gegenüber allen Teilen der Bevölkerung mit einer für jene Zeit recht bemerkenswerten Bestimmtheit zum Ausdruck gebracht wurde. Nicht ohne Einfluß auf die Einstellung des Königs zu seinen jüdischen Untertanen mochte sein Verkehr mit den dem Hofe nahestehenden jüdischen Ärzten sowie mit den in Litauen nach wie vor als Zollpächter wirkenden Finanzmännern geblieben sein (im eigentlichen Polen war inzwischen die jüdische Zollpacht infolge der Sejmverfügungen vom Jahre 1538 stark zurückgegangen). War doch an seinem Hofe eine Zeitlang (um 1550—1560) als königlicher Leibarzt der berühmte Salomo Aschkenasi tätig, der sich später in der Türkei auch als Staatsmann einen ehrenvollen Namen machen sollte (oben, §§ 4 und 14)[1]). Nicht weniger Vertrauen brachte der König in seinen letzten Regierungsjahren der ärztlichen Kunst eines anderen Juden entgegen, des aus Krakau gebürtigen und einer sephardischen Flüchtlingsfamilie entstammenden Salomo Kalahora.

[1]) Früher wurde vielfach angenommen, daß Sigismund August die Juden nicht zuletzt unter der unmittelbaren Einwirkung des jüdisch-türkischen Diplomaten Joseph Nassi begünstigt habe, mit dem er bekanntlich in schriftlichem Verkehr stand (oben, § 4): man glaubte nämlich den in dem Schreiben des Königs an den Nassi vorkommenden Satz über die „Konfirmation der Privilegien" auf die Privilegien der polnischen Juden beziehen zu müssen (so Graetz IX, Note 6, auf Grund der in der „Geschichte der Juden in Polen" von Kraushaar publizierten Briefe). Die später zutage geförderten Urkunden erweisen jedoch, daß es sich in dem erwähnten Briefe um Privilegien handelte, die Joseph Nassi persönlich als dem königlichen Bankier und dem Haupte der von ihm geleiteten Firma zuteil geworden waren und seinen Vertrauensleuten das Recht gaben, Weine und sonstige ausländische Waren zollfrei oder unter besonders günstigen Bedingungen nach Polen einzuführen und sie dort unbehindert abzusetzen. Als die Kaufleute von Lemberg gegen diese Begünstigung Verwahrung einlegten, machte Sigismund August geltend, daß die Konzessionen dem königlichen Prestige im Auslande zum Vorteil gereichten und namentlich für die Aufrechterhaltung der Freundschaft mit dem Sultan förderlich seien („Cum ea res ad tuendam nominis nostri apud exteros atque etiam amicitiam nostram cum serenissimo turcorum imperatore fovendam pertineat"). Vgl. Schorr, in der „Monatsschrift", 1897: „Zur Geschichte des Joseph Nassi". — Durch diese Feststellungen wird freilich keineswegs die Tatsache berührt, daß die Beziehungen zu Joseph Nassi, wenigstens in den Jahren, in die der erwähnte Briefwechsel fällt (1567—1570), zumindest indirekt auf das Los der polnischen Juden in günstiger Weise zurückwirken mußten.

Auf Sigismund August geht unter anderem eine bedeutende Erweiterung der jüdischen Gemeindeautonomie in Polen zurück. Drei Jahre nach seinem Regierungsantritt stattete er nämlich die Rabbiner und Kahalältesten mit weitgehenden Vollmachten auf dem Gebiete der Verwaltung und der Rechtspflege aus und stellte ihnen ausdrücklich die Anwendung des „jüdischen Rechtes" anheim (1551). Selbst im Wojwodschaftsgericht mußten bei Verhandlung von Streitsachen zwischen Juden und Christen jüdische „Senioren", d. s. gewählte Kahalälteste, als Beisitzer oder „Assessoren" mitwirken (1556). Die Unterstellung der Juden unter die Gerichtsbarkeit der königlichen Wojwoden bedeutete für die jüdische Bevölkerung von jeher ein wichtiges Privileg, da sie dadurch von der Jurisdiktion der städtischen Magistratsgerichte eximiert war, die ihr in der Regel feindlich gesinnt waren. Der privilegierte Gerichtsstand wurde übrigens vom König nur denjenigen Juden bewilligt, die auf den Besitzungen der Krone ihr Domizil hatten: den Ansprüchen der Feudalherren entgegenkommend, tat nämlich Sigismund August gleich seinem Vater (oben, § 34) kund, daß die Wojwoden sich von jeder Einmischung in die Angelegenheiten der unter der Schutzherrschaft der Ortsherren stehenden Juden geflissentlich fernzuhalten hätten (1549). Die Aufteilung der Jurisdiktion zwischen Krone und Schlachta mußte freilich in recht nachteiliger Weise auf den Staatsschatz zurückwirken, was anläßlich der Einführung einer Sonderkopfsteuer für die Juden auch bald erkannt wurde. In seinem diesbezüglichen, im September 1549 erlassenen Dekret begründete der König die verfügte Maßnahme durch die steigenden Kriegsausgaben und erklärte zugleich, daß es ihm gerecht erscheine, den von der Naturalleistung des Militärdienstes befreiten Juden eine Sondersteuer in der Höhe „von einem Zloty pro Kopf" ohne Unterschied des Geschlechts und des Alters aufzuerlegen; hierbei überließ er es den Gemeindeältesten, die neu eingeführte Steuer nach Maßgabe der Vermögensverhältnisse der Gemeindemitglieder einzutreiben. Zur Entrichtung der Kopfsteuer wurden nun grundsätzlich auch die auf den Besitzungen der Schlachta wohnhaften Juden herangezogen, jedoch nur insofern, als sie sich selbst dazu bereit erklären sollten: „Wir werden sie — so hieß es wörtlich im Dekret — nicht dazu zwingen, nur wollen wir ihnen nicht gestatten, jene Freiheiten und Begünstigungen zu genießen, die allein unseren (den königlichen) Juden eingeräumt sind".

So machte die königliche Gewalt die der feudalen Schlachta zuerkannte Schutzherrschaft über einen Teil der jüdischen Bevölkerung dem Adel erneut streitig. In der nächstfolgenden Epoche behielten zwar die Könige in diesem Kampfe die Oberhand, da sie über bessere Mittel zur Verteidigung der Rechte der Juden gegen die Anschläge der ihnen feindlichen Mächte verfügten; in späterer Zeit jedoch, als die Schlachta auf Kosten der königlichen Gewalt immer größere „Freiheiten" errang, sollte auch der von den Panen ausgeübte „Judenschutz" auf das Los der polnischen Judenheit in immer empfindlicherer Weise zurückwirken.

Eine viel stabilere Form nahm unter Sigismund August das Verhältnis zwischen Judenheit und Bürgertum an. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Magistrat und Kahal wurden jetzt zumeist durch besondere Abmachungen und Verträge geregelt. So erklärte sich der Magistrat von Krakau angesichts der Übervölkerung der jüdischen Vorstadt Kasimierz dazu bereit, an den Ghettobezirk einige weitere angrenzende Straßen anzuschließen. Auch in Posen, wo die Zahl der jüdischen Häuser streng normiert war (es durfte ihrer nicht mehr als neunundvierzig geben) und wo sie infolgedessen, ebenso wie im Frankfurter Ghetto, immer mehr in die Höhe gebaut wurden, sah sich der Magistrat schließlich genötigt, in eine Verlängerung der Judengasse bis zum Stadtmarkt einzuwilligen. In Lublin erweiterten die Juden ihren Ansiedlungsbezirk dadurch, daß sie sich auf den angrenzenden Grundstücken der mächtigen Panen niederließen, die sie vor der Bedrückung von seiten des bürgerlichen Magistrats beschützten. Nur in einer einzigen Großstadt, in Warschau, das bald zur Hauptstadt des polnischen Reiches werden sollte, war den Juden das Wohnrecht gänzlich versagt. Das Teilfürstentum Masowien, zu dem Warschau gehörte, wurde nämlich den polnischen Kronlanden im Jahre 1527 unter der Bedingung einverleibt, daß der neu angegliederten Provinz ihre alten Vorrechte, darunter auch das der Nichtduldung der Juden (Band V, § 64), vorbehalten bleiben sollten. Das gleiche Vorrecht der Nichtduldung („privilegium de non tolerandis Judaeis") erwirkten auch manche andere in Groß- und Kleinpolen gelegene Städte (Wielun, Nieszawa, Wieliczka u. a.). Sigismund August war allerdings für die Einräumung solcher Privilegien nicht leicht zu gewinnen, da er in den Juden einen für das Stadtleben überaus förderlichen Bevölkerungsteil sah und ihre Ansiedlung in den

Städten ausdrücklich befürwortete. In einem seiner Erlasse führte er zugunsten der Gleichberechtigung der Juden im Wirtschaftsleben der Stadt den folgenden Grund an: „Da die Juden ganz dieselben Lasten wie die Bürgersleute zu tragen haben, so müssen sie auch in jeder Hinsicht, abgesehen von Religion und Jurisdiktion, diesen gleichgestellt sein". An manchen Orten untersagte es sogar der König, den Wochenmarkt am Samstag abzuhalten, da er hiervon eine Beeinträchtigung der jüdischen Handelsinteressen befürchtete.

So konnten die Juden mit allen Teilen der Bevölkerung auf diese oder jene Weise zu einem Ausgleich kommen; nur die Geistlichkeit blieb nach wie vor unversöhnlich. Ihr judenfeindlicher Eifer erhielt einen neuen Ansporn, als in Rom angesichts der Ausbreitung des Protestantismus das Zeichen zu einem unerbittlichen Kampf gegen alle Andersdenkenden gegeben ward. Lösten doch beim Heiligen Stuhl, wie dies auf der damals tagenden Tridentiner Kirchenversammlung deutlich zutage trat, die Erfolge der Reformation in dem von jeher als Schutzwehr des Katholizismus geltenden Polen besonders schwere Besorgnis aus. Am meisten verstimmt war man darüber, daß die Irrlehre einen günstigen Nährboden in den höchsten polnischen Gesellschaftskreisen und selbst bei Hofe gefunden hatte, ohne auf den geringsten Widerstand von seiten des Königs zu stoßen. Um nun Sigismund August entsprechend zu beeinflussen und die Öffentlichkeit umzustimmen, entsandte der päpstliche Inquisitor Paul IV. einen Legaten nach Polen, den Bischof Lippomano (1555). Nachdem sich der Legat davon überzeugt hatte, daß er bei König und Sejm keinerlei Repressalien gegen die „Dissidenten" zu erwirken vermochte, verfiel er auf den heimtückischen Plan, den Fanatismus durch ein blutiges Schauspiel anzufachen, wie es im Westen von der streitbaren Kirche schon so oft mit größtem Erfolg in Szene gesetzt worden war. Als auf der in Lowicz abgehaltenen Tagung der katholischen Partei über die Maßnahmen zur Ausrottung der das Sakrament der Eucharistie verleugnenden Ketzerei beraten wurde, fiel dem von Lippomano inspirierten Bischof von Cholm ein, daß das durchgreifendste Mittel die Inszenierung des Wunders von der blutenden Hostie wäre. Zu Beginn des Jahres 1556 wurden in der Stadt Sochaczew plötzlich der Jude Benjasch und das in seinem Hause angestellte christliche Mädchen Dorothea Lazencka verhaftet. Während man das Mädchen beschuldigte, auf Einflüsterung ihres Haus-

herrn aus einer Dorfkirche eine Abendmahlsoblate entwendet zu haben, erhob man gegen Benjasch und noch drei andere festgenommene Juden die Anklage, sie hätten die entwendete Hostie so lange „mißhandelt", bis sie zu bluten begonnen hätte. Die Folter tat das ihre, und bald waren Dorothea und die vier Juden zum Geständnis gebracht. Das hierauf gegen alle ausgesprochene Todesurteil wurde vom Cholmer Bischof dem König zur Konfirmation unterbreitet, doch war der aufgeklärte König nicht dazu zu bewegen, an dem Justizmord mitzuwirken. Nun beeilte sich der Bischof, der auch das Amt eines Vizekanzlers innehatte, im Widerspruch zum Willen des Königs die Weisung zu erteilen, die Verurteilten so schnell wie möglich dem Tode preiszugeben. Der Befehl wurde unverzüglich zur Ausführung gebracht: während die Lazencka und Benjasch in Sochaczew den Tod fanden, wurden die zwei anderen Verurteilten (der dritte hatte sich durch Flucht gerettet) in Plock öffentlich hingerichtet. Vor dem Tode widerriefen die Märtyrer von Plock ihr „Geständnis" und erklärten unerschrocken: „Es ist uns nie eingefallen, die Hostie zu durchstechen, denn wie könnten wir daran glauben, daß sie der Leib Gottes sei: ist doch Gott ebenso körperlos wie ein Mehlfladen blutleer ist". Es wird berichtet, daß diese „Gotteslästerung" Lippomano und die anderen geistlichen Richter so sehr in Harnisch gebracht habe, daß sie den Henker anwiesen, den Verurteilten den Mund mit Brandfackeln zu stopfen. Als Sigismund August die Untat des Bischofs von Cholm und seines Inspirators Lippomano zu Ohren gekommen war, soll er nach dem Berichte eines protestantischen Geschichtsschreibers ausgerufen haben: „Ich bin über diese Missetat um so mehr entrüstet, als ich noch nicht so verrückt bin, etwa daran zu glauben, jene Hostie wäre von Fleisch und Blut gewesen". So erging denn zu Beginn des Jahres 1557 ein königlicher Erlaß, demzufolge alle gegen die Juden wegen Ritualmord oder Hostienschändung erhobenen Anklagen künftighin ausschließlich vor dem Sejm, im Beisein des Königs und der höchsten Würdenträger verhandelt werden durften.

Desungeachtet griff die Agitation der judenfeindlichen Klerikalen auch auf das friedliche Litauen über. Im Jahre 1564 fand in Bjelsk ein der Ermordung eines christlichen Mädchens bezichtigter Jude von Henkershand den Tod, obwohl er auf dem Schafott vor dem versammelten Volke mit aller Entschiedenheit seine Unschuld

beteuerte. Auch an anderen Orten Litauens fehlte es nicht an Versuchen, ähnliche Prozesse in die Wege zu leiten. Um nun der Agitation der böswilligen Fanatiker ein Ziel zu setzen, erließ Sigismund August zwei Dekrete (1564 und 1566), in denen er den Staatsbehörden untersagte, gegen die Juden wegen angeblich begangener Ritualverbrechen Anklagen zu erheben. Die Erlasse betonten, daß alle derartigen Anschuldigungen, wie die Erfahrung hinlänglich bezeuge und die heiligen Väter zu Rom auseinandergesetzt hätten, jeder Grundlage entbehrten und daß den uralten Privilegien zufolge die Erhebung solcher Anklagen nur auf die Aussagen dreier Christen und dreier Juden hin (Band V, § 30) erfolgen dürfe, während die Entscheidung in diesen Prozessen ausschließlich dem König und dem ihm zur Seite stehenden Generalsejm zustehe.

Inzwischen verstanden es die judenfeindlichen Parteien im Sejm, die gegen die Juden laut gewordenen Anklagen im eigenen Interesse auszunützen. Auf ihr Drängen hin gaben sich die polnischen Reichstage vom Jahre 1562 und 1565 dazu her, die wenig beachtete Petrikauer Verfassung vom Jahre 1538 erneut zu sanktionieren. So fanden denn die judenfeindlichen Bestimmungen dieser Verfassung auch in dem im Jahre 1566 verkündigten Litauischen Statut Aufnahme. Das Statut untersagte den Juden, sich nach Art der Christen zu kleiden und überhaupt in prunkvoller Tracht aufzutreten, christliche Leibeigene zu besitzen und Christen als Dienstboten anzustellen sowie innerhalb der Christenheit Ämter zu bekleiden (die zwei letzteren Beschränkungen erstreckten sich auch auf die Tataren und sonstige „Ungläubige"). In Nachahmung ihrer polnischen Gesinnungsgenossen führten auf dem berühmten Lubliner Sejm vom Jahre 1569 nun auch die Vertreter Litauens bittere Klage darüber, daß die Juden die Handelszölle, Mühlen, Brauereien und andere Staatsregale in Pacht nähmen. Auf diesem Sejm wurde bekanntlich die so bedeutsame „Lubliner Union" beschlossen, die einen noch engeren Anschluß Litauens an Polen zur Folge hatte (Begründung der „Rzecz Pospolita") und für beide Länder einen gemeinsamen Reichstag sowie eine gemeinsame Zentralverwaltung schuf. Die dadurch in die Wege geleitete Angleichung des in den beiden Reichshälften geltenden Rechts mußte für die litauische Judenheit nur zum Nachteil sein. Nach und nach wird Litauen in die Wirkungssphäre der allgemeinen polnischen Politik hineingezogen und büßt so seine patriarchalische Lebensver-

fassung ein, die unter Sigismund I. und Sigismund II. die feste Grundlage des jüdischen Wohlstandes in diesem Lande bildete.

Bemerkenswerte Nachrichten über die damaligen Verhältnisse der polnischen Juden verdanken wir unter anderem einem päpstlichen Legaten in Polen, dem Kardinal Commendoni. Seinem um 1565 abgefaßten Bericht zufolge soll um jene Zeit die Erhebung der Durchfuhrzölle an vielen Orten noch immer in jüdischen Händen gelegen haben. Die verhältnismäßig günstige Lage der polnischen Juden veranlaßte den Kardinal, dem die Erniedrigung ihrer Stammesgenossen im Westen recht natürlich zu sein schien, zu den folgenden Bemerkungen: „In diesen Gegenden sind große Massen von Juden anzutreffen, denen man hier noch nicht die gleiche Verachtung wie sonst entgegenzubringen pflegt. Ihre Lage ist bei weitem nicht so elend und ihre Beschäftigungen nicht durchweg erniedrigender Art; vielmehr gibt es unter ihnen Grundbesitzer, Großkaufleute und auch Männer, die sich mit dem Studium der Medizin und der Astronomie abgeben. Sie besitzen große Reichtümer und werden nicht nur zu den anständigen Menschen gezählt, sondern sind diesen zuweilen sogar übergeordnet. Weit davon entfernt, irgendein sie von den Christen unterscheidendes Abzeichen zu tragen, erfreuen sie sich sogar des Rechtes, Waffen bei sich zu führen, wie sie denn überhaupt im Genusse des Vollbürgerrechtes sind". Obzwar diese Schilderung von Übertreibung nicht frei ist, trifft sie im großen ganzen dennoch zu. Die Stellung der Aschkenasim in Polen überragte in der Tat das Durchschnittsniveau jener Zeit fast in dem gleichen Maße wie die der Sephardim in der Türkei. So konnte sich zwischen den beiden Ländern ein reger Handelsverkehr entwickeln, für den nicht zuletzt die sie unter Sigismund August verbindende politische Freundschaft förderlich war. Der polnische König stand, wie erwähnt, mit dem jüdisch-türkischen Würdenträger Joseph Nassi in direktem schriftlichen Verkehr (oben, § 4) und scheint seine Vermittlung bei der Hohen Pforte in Anspruch genommen zu haben. Joseph Nassi verstand es andererseits, das königliche Wohlwollen zur Eroberung des polnischen Marktes auszunützen. Die ihm vom König verliehene Handelskonzession sollte freilich diesen in einen innerpolitischen Konflikt verwickeln. Die Lemberger Kaufmannschaft protestierte, wie bereits kurz berichtet, gegen die Begünstigung des ausländischen Juden und appellierte schließlich an den Sejm; doch ließ sich Sigismund August auch durch die von

diesem geltend gemachten Rechtsgründe nicht beirren. So entstand in Lemberg eine Handelsniederlassung zum Vertriebe türkischer Weine in Polen, die bald eine kleine Kolonie aus der Türkei herübergekommener Sephardim um sich vereinigte (man nannte sie hier „Frenken").

Mit dem Tode des Königs Sigismund August (1572) war die Dynastie der Jagellonen erloschen. In der Geschichte Polens setzt nunmehr die „Elektions"-Periode, die Periode der Wahlmonarchie ein. Seit der Zeit, da die im Sejm vereinigte Schlachta das Recht der Königswahl erlangt hatte, war ihre Macht auf Kosten der Krone in stetem Steigen begriffen. Nach einem langen Interregnum hob die Schlachta den französischen Prinzen Heinrich Valois auf den Schild (1574), ein Mitglied jenes Hauses, das sich eben durch die Pariser Bluthochzeit besudelt hatte. Das Wahlergebnis erregte bei den polnischen Anhängern der Reformation lebhaftesten Widerspruch und schien auch den Juden nichts Gutes zu verheißen. Desungeachtet fand es der jüdische Staatsmann Salomo Aschkenasi, der sich damals bei der Vermittlung des Friedens zwischen der Türkei und Venedig hervorgetan hatte, für geboten, sich für die Kronanwartschaft des französischen Prinzen einzusetzen. Auch die Gemeinde von Krakau glaubte den Krönungstag Heinrichs in ihrer Vorstadt durch eine pompöse Illumination feiern zu müssen. Die Juden hofften anscheinend, sich auf diese Weise eine Bestätigung ihrer Privilegien durch den neuen König sichern zu können, und es besteht Grund zu der Annahme, daß die Gemeinden Litauens auch tatsächlich eine solche Sanktion erwirkt haben. Bald sollten jedoch die an die neue Regierung geknüpften Hoffnungen ebenso wie die gehegten Befürchtungen gegenstandslos werden. Nachdem Heinrich einige Monate in Polen geweilt hatte, kehrte er eilends nach seiner Heimat zurück, um den nach dem Tode seines Bruders Karl IX. verwaisten französischen Thron zu besteigen.

Die polnische Krone fiel bei der erneut vorgenommenen Wahl Stephan Bathory zu, einem tapferen ungarischen Feldherrn, der eine Schwester Sigismund Augusts zur Frau hatte. Seine zehnjährige Regierung (1576—1586), die das goldene Zeitalter der polnischen Geschichte beschließt, ist auch durch einige von Gerechtigkeitsgefühl zeugende Maßnahmen in bezug auf die Juden gekennzeichnet. Schon im Jahre 1576 mußten die Abgeordneten der jüdischen Gemeinden von Großpolen den königlichen Schutz gegen einen neuerlichen An-

schlag der Judenhasser in Anspruch nehmen, die auf dem Umwege über die kirchliche Inquisition einen Ritualmordprozeß anzuzetteln versuchten. Der König zögerte nicht, seinen Standpunkt in einem Dekret (ergangen am 5. Juli in Warschau) in unzweideutigster Weise zum Ausdruck zu bringen und kennzeichnete die sich immer wieder vorwagende falsche Anschuldigung kurzerhand als „Verleumdung". „Um derartigen Verleumdungen den Weg zu verlegen (volentes viam ejusmodi calumniis praecludere) und die Ursachen der den Juden daraus unverdienterweise entstehenden Beunruhigung und Mißhandlung aus der Welt zu schaffen", erklärte der König, nicht länger dulden zu wollen, daß man die Juden vor Gericht oder vor dem Magistrat grundlos der Ermordung christlicher Kinder oder der Entwendung von Kirchensakramenten bezichtige; der Verleumder, der mit einer solchen Anklage auf den Plan treten sollte, verfiel nach königlichem Befehl jener Art der Todesstrafe, die er dem verleumdeten Juden zugedacht hatte. In einem so entschiedenen Tone hatte bisher noch kein einziger der katholischen Monarchen gesprochen. Ein frommer Katholik, glaubte Stephan Bathory allem Anscheine nach an den die Blutlüge verdammenden alten päpstlichen Bullen unverbrüchlich festhalten zu müssen, und so erregten die Versuche der Klerikalen, die Lügenmär zu Zwecken der „Glaubenspropaganda" ins Volk zu tragen, bei dem König schwersten Anstoß. Bezeichnend für die von ihm den fremden Glaubensformen spontan entgegengebrachte Achtung ist das in seinem Namen ergangene Verbot, die Juden am Sabbat vor Gericht zu zitieren, sowie ihnen die demütigende mittelalterliche Form der Eidesleistung aufzuzwingen.

Einen treuen Beschützer fanden die Juden in Stephan Bathory ferner bei der Abwehr der von den Magistraten der beiden Hauptstädte Krakau und Posen gegen sie unternommenen Angriffe. Er gestattete den Juden, auf den im Stadtinneren gelegenen Marktplätzen Warenlager zu errichten und unbehindert Handel zu treiben, und untersagte es, ihnen höhere Zölle als den übrigen Bürgern abzufordern. Diese Vergünstigungen riefen unter den christlichen Kaufleuten große Erregung hervor. Um in Posen antijüdischen Exzessen der Bürger vorzubeugen, machte der König für etwaige Unruhen im voraus den Magistrat haftbar (10. Februar 1577). Die Warnungen vermochten indessen die Katastrophe nicht abzuwenden: drei Monate später kam es zu einem von Mord und Plünderung begleiteten Über-

fall auf das jüdische Viertel. Den Vorwand für die Hetze bildete der Umstand, daß sich die Juden der Zusammenkunft eines sich auf die Taufe vorbereitenden Stammesgenossen mit seiner Gattin widersetzt hatten. Die wahren Ursachen lagen aber tiefer: die Verfolgung war von der den Juden feindlich gesinnten Kaufmannschaft angezettelt, der die Erweiterung der Handelsfreiheit ihrer Rivalen gegen den Strich ging. Darum legte auch Stephan Bathory dem Posener Magistrat ob seiner Fahrlässigkeit eine schwere Geldbuße auf, die er ihm erst dann wieder erließ, als die Magistratsmitglieder unter ihrem Eide erklärten, selbst von dem Überfall völlig überrascht gewesen zu sein. Der gekrönte Feldherr ließ sich übrigens in solchen Fällen eher von unmittelbarem Pflichtbewußtsein als von allgemeinen politischen Grundsätzen leiten, für die er nur wenig Sinn hatte. So konnte er in einem Falle erklären, daß die Juden mit den übrigen Bürgern gleichgestellt werden müßten (coaequantur cum civibus), in einem anderen hingegen, daß sie nur Siedler, nicht aber Vollbürger seien (incolae et non cives), weshalb ihnen denn auch das städtische Bürgerrecht lediglich in den gesetzlich genau festgelegten Grenzen zuerkannt werden könne. Von der gleichen Unbeständigkeit zeugt die Tatsache, daß Stephan Bathory einerseits den Juden das Niederlassungsrecht in von ihnen bisher nicht bewohnten Städten verbriefte, andererseits jedoch auf die Vorstellungen der Bürgerschaft anderer Städte hin das Ortsprivileg „de non tolerandis Judaeis" bestätigte. Unter König Stephan stand freilich Polen bereits unmittelbar vor der katholischen Reaktion, der sie unter seinem Nachfolger vollends verfallen sollte. War doch Stephan selbst ein tatkräftiger Förderer des Jesuitenordens, der die Erziehung der polnischen Jugend ganz an sich gerissen hatte, um in den von ihm gestifteten Schulen Geist und Gewissen vieler Generationen der führenden Schicht zu verderben.

§ 36. Die Vorherrschaft der Schlachta und der Klerikalen unter Sigismund III. (1588—1632)

Die Folgen des mit dem Erlöschen der Jagellonendynastie eingetretenen Umschwunges sollten in ihrer ganzen Tragweite erst unter dem ersten Könige aus dem schwedischen Hause Wasa, unter Sigismund III. (1588—1632), deutlich in Erscheinung treten. Die Wählbarkeit der Könige brachte es mit sich, daß sie in immer größere

Abhängigkeit von der Schlachta gerieten, die de facto das Land regierte, die Sejmgesetzgebung in den Dienst ihrer Standesinteressen stellte und die Organe der Lokalverwaltung, die Ämter der Wojwoden, Starosten und Richter, für sich gleichsam in Beschlag nahm. Zugleich machte sich die Wirksamkeit der Jesuiten und der von ihnen neu beflügelte klerikale Geist in immer steigendem Maße allenthalben geltend. Ausrottung der Dissidenten, Lahmlegung der griechisch-orthodoxen Kirche und Degradierung der Juden zu einer entrechteten Kaste — so lautete das Programm der katholischen Reaktion in Polen. In Ausführung dieses Programms wurden drastische Maßnahmen gegen die Anhänger der Reformation und die „Arianer" verfügt und die Orthodoxen gewaltsam mit den Katholiken uniert. Das Judentum galt hingegen in religiöser Hinsicht als unverbesserlich und sollte daher als ein Seuchenherd von der christlichen Umwelt streng isoliert werden. Indessen war das weltliche Polen um diese Zeit noch nicht in der Lage, sich das klerikale Programm ganz zu eigen zu machen. Die regierende Schlachta mußte die finanzielle Bedeutung der polnischen Judenheit für den Staat im allgemeinen sowie für die Wirtschaftsinteressen des Großgrundbesitzes im besonderen wohl oder übel anerkennen. Den in den Städten und Marktflecken der Großgrundbesitzer ansässigen „Zinsjuden", den jüdischen Pächter auf dem Lande, der an den Pan den Ertrag der Milchwirtschaft, des Mühlenbetriebes, der Brennerei und der Schankwirtschaft abführte — sie alle mochte der sorglose Herr, der sich um seine Besitztümer wenig kümmerte und sich die Zeit in der Residenz, bei Hofe, auf den Reichs- und Landtagen und sonstigen Zusammenkünften, wenn nicht in lustigen Abenteuern vertrieb, nur ungern vermissen. So sah sich denn der Hochadel veranlaßt, der gegen das Judentum ankämpfenden Geistlichkeit einen Riegel vorzuschieben, und auch die geistlichen Würdenträger selbst waren sich, soweit sie zugleich Latifundienbesitzer waren, dessen wohl bewußt, daß die jüdischen Pächter schwer zu entbehren waren. Es kam zuweilen vor, daß Sejmdeputierte zum Obstruktionsmittel des „liberum veto" zu greifen drohten, falls den Juden in den von ihnen vertretenen Bezirken übermäßige Steuerlasten auferlegt werden sollten.

Selbst der unter dem Einfluß der Jesuiten stehende Sigismund III. gab sich alle Mühe, sich der Tradition gemäß als Gönner der Juden aufzuspielen. Gleich nach der Thronbesteigung

(1588) erteilte er allen altverbrieften Privilegien der polnischen Judenheit erneut seine Sanktion und erließ daneben ein besonderes Dekret zum Schutze der in den Städten wohnhaften Juden. Sich auf den Sejmbeschluß stützend, demzufolge die Juden bei Markteinkäufen den Christen den Vortritt einräumen mußten, machten nämlich die Bürger von Krakau den jüdischen Einwohnern den Stadtmarkt so gut wie unzugänglich; auf eine diesbezügliche Beschwerde hin gab nun Sigismund den Befehl, die Juden beim Einkauf von Waren und namentlich von Lebensmitteln sowohl in Krakau wie in anderen Städten nicht zu behindern, und begründete dies damit, daß sie als Steuerzahler dem Staate unentbehrlich seien, nur müßte man darauf achtgeben, daß sie durch Aufkauf der landwirtschaftlichen Erzeugnisse noch vor Belieferung des Marktes die Preise nicht in die Höhe trieben.

Der Kampf um die wirtschaftliche Vorherrschaft in den Städten kleidet sich jetzt immer häufiger in den zur Modetracht gewordenen Deckmantel religiösen Eifers. Ungeachtet des geltenden Grundgesetzes, wonach für die Schlichtung von Streitsachen zwischen Juden und Christen das königliche Wojwodschaftsgericht, für die innerjüdischer Streitsachen aber allein das autonome Rabbinergericht zuständig war, glaubten die Magistrate in vielen Städten die Jurisdiktion über die Juden in Anspruch nehmen zu können. Auf die Klagen der Benachteiligten hin erinnerte der König die Magistrate immer wieder daran, daß das Magdeburger Stadtrecht auf die Juden keineswegs erstreckt werden dürfe. In diesem Sinne sprach sich Sigismund III. anläßlich einer ihm von den Juden von Brest-Litowsk unterbreiteten Beschwerde aus (1592). Als Vermittler in diesem Streit trat der bei Hofe angesehene Führer der Brester Gemeinde, *Saul Judycz*, auf, der die Pacht der Grenzzölle und sonstigen Abgaben in Litauen innehatte. Er führte den Titel eines „königlichen Dieners" und war oft in der Lage, seinen Stammesgenossen wichtige Dienste zu erweisen. (Wir haben allen Grund anzunehmen, daß sich auf ihn jene Volkssage bezieht, derzufolge während eines Interregnums ein einflußreicher Jude namens *Saul Wahl*, ein Günstling des Fürsten Radziwill, auf eine bizarre Laune der Schlachta hin zum Träger der polnischen Krone ausgerufen worden sei und eine Nacht lang auch das Zepter geführt habe.) Insofern jedoch die jüdischen Volksmassen solcher angesehener Sachwalter in der Person von kapitalkräftigen

Zollpächtern und „königlichen Dienern" entbehrten, erlitten ihre rechtmäßigen Interessen schwerste Einbuße. So scheuten die Bürger von *Wilna* nicht davor zurück, ihre jüdischen Handelsrivalen in recht unzarter Weise zum Abzug zu bewegen: sie zerstörten die Synagoge und plünderten Wohnungen und Warenlager der in den Häusern der Schlachta untergebrachten Juden (1592). Das Litauische Tribunal, das damals seinen Sitz in Wilna hatte, zog als höchste Gerichtsinstanz die an den Ausschreitungen Beteiligten zur Verantwortung. Die rauflustigen Bürger wurden zu Gefängnisstrafen und zum Ersatz der angerichteten Schäden verurteilt, doch weigerten sie sich, das Urteil des Tribunals als rechtskräftig anzuerkennen, da kraft des Magdeburger Rechtes die Bürger sich in erster Instanz vor dem Magistratsgericht zu verantworten hätten. Auch in diesem Falle nahm Sigismund III. die Juden unter seinen Schutz und sicherte ihnen feierlich das Wohnrecht und die Handelsfreiheit in Wilna zu. Noch häufiger pflegte indessen der König die Partei der Bürgerschaft zu ergreifen, wie dies z. B. in *Kiew* der Fall war. In dieser altrussischen Stadt, wohin der katholische und der griechisch-orthodoxe Fanatismus den Juden lange Zeit hindurch den Zutritt verwehrt hatte, waren sie nämlich zu Beginn des XVII. Jahrhunderts erneut aufgetaucht, um von hier aus einen weitverzweigten Handel mit eingeführten Waren zu betreiben. Im Jahre 1619 beschwerten sich nun die Bürger von Kiew beim König über die zugereisten Juden, die, statt im „Gasthause" abzusteigen, in Privathäusern Wohnung nähmen, um sich in der Stadt dauernd aufzuhalten und zum Schaden der ortsansässigen Kaufleute ihren Geschäften nachzugehen. Sigismund III. zögerte nicht, der Bitte der Bürgersleute stattzugeben, untersagte den Juden, sich in Kiew niederzulassen, und beschränkte ihren dortigen Aufenthalt zu Geschäftszwecken auf höchstens einen Tag. Hierbei unterließ er es nicht, zur Begründung seiner Maßnahme auch ein politisches Motiv geltend zu machen: es wäre unzweckmäßig, meinte er, die „für die Abwehr des Feindes (wohl der Krimer Tataren oder der Moskowiter) nicht in Betracht kommenden Juden" in einer Grenzstadt als ständige Einwohner zu dulden.

Als die hervorragendsten Meister in der Bekämpfung der Juden erwiesen sich aber die Bürgerschaften von Posen und Krakau, diesen ältesten Hochburgen des Judenhasses, deren deutscher Bevölkerungsteil die erprobtesten Mittel des westlichen Ständekampfes ins Treffen

zu führen verstand. Die Überfälle des Stadtmobs auf das Judenviertel und die „legale" Bedrückung von seiten des Magistrats und der Zünfte waren in Posen stets an der Tagesordnung. Die Ausübung mancher Handwerke, so der Schneiderei, war den Juden nur unter der Bedingung gestattet, daß sie nicht an Christen lieferten. Am unverschämtesten trieben ihren Spott mit den Juden die in den Zünften zusammengeschlossenen Handwerksleute, unter denen es nicht wenig Wüteriche gab, die des um jene Zeit in Frankfurt sein Wesen treibenden Fettmilch durchaus würdig waren. Im Jahre 1618 bemalte ein mit der Verzierung des Posener Rathauses betrauter Malermeister die Außenmauer des Gebäudes mit für die Juden beleidigenden Figuren, und so war die jüdische Bevölkerung gleichsam von Amts wegen dem Hohngelächter der Menge preisgegeben. Zwei Jahre später streute die Ortsgeistlichkeit das Gerücht aus, man hätte im Judenviertel den Tisch aufgetrieben, auf dem einstmals von den Juden die Hostienschändung vorgenommen worden sei (Band V, § 63). Die angebliche Reliquie wurde hierauf in einer hochfeierlichen, von dem Bischof und dem gesamten Klerus geführten Prozession zur Karmeliterkirche geleitet. Die solenne Straßenkundgebung sollte die Feindseligkeit des Volkes gegen die Juden noch mehr verschärfen. Die Zöglinge der Jesuitenkollegien brachen in das Judenviertel ein, trieben grausamen Spott mit seinen Insassen und schreckten auch vor Gewalttaten nicht zurück.

Einen viel ernsteren Charakter nahm der Krieg zwischen Bürgerschaft und Judentum in Krakau an. Die kriegführenden Parteien pflegten des öfteren ihre Konflikte durch „Friedensverträge" beizulegen, die in der Regel zum Nachteil für den schwächeren Teil, die jüdische Einwohnerschaft, ausschlugen. Im Jahre 1608 wurde zwischen Kahal und Magistrat das folgende vom König vermittelte Übereinkommen getroffen: der Krakauer Markt sollte den Juden nur an den Markttagen freigegeben werden, während sie an den übrigen Tagen ihre Waren den Krakauer Kaufleuten lediglich en gros aus verschließbaren Niederlagen liefern durften. Mit vielen Artikeln (so mit kostbaren Stoffen, mit Gold und Schmucksachen, Vieh und Nahrungsmitteln) durften sie überhaupt keinerlei Handel treiben; auch wurde es ihnen untersagt, außerhalb des Ghettos einem Handwerk nachzugehen oder etwa Kornbranntwein herzustellen. Da diese drakonischen Vorschriften notgedrungen unbeachtet bleiben mußten, ent-

brannte der Kampf bald mit verdoppelter Kraft. Als der Krakauer Magistrat beim König für seine Forderungen kein Verständnis fand, entschloß er sich, durch die Vermittlung des Sejms an das Land zu appellieren. Er beauftragte den Bürger *Sebastian Miczynski*, der sich für einen „Doktor der Philosophie" ausgab, in einer besonderen Denkschrift die von den Krakauer Kaufleuten und Handwerkern gegen die Juden vorgebrachten Beschwerden eingehend zu begründen und seinem Elaborat zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung und namentlich der Sejmdeputierten weiteste Publizität zu geben. Der „Philosoph" faßte seine Aufgabe in recht weitherziger Weise auf: er schrieb ein ganzes Buch, in dem den Krakauer Streitigkeiten nur ein einziges Kapitel gewidmet war, während die übrigen mit allen möglichen Anklagen gegen das Judentum überhaupt vollgepfropft waren. Das im Jahre 1618 in Krakau erschienene Buch führte den Titel „Spiegel des Polenreiches („Zwierciadlo Korony Polskiej"): über die ihm von den Juden zugefügte schwere Unbill, dargestellt für die im Generalsejm vereinigten Reichssöhne". In dem dem Krakauer Streit gewidmeten Kapitel werden die eingehendsten Angaben über die in der Stadt bestehenden jüdischen Warenlager gemacht. Es gibt dort, so berichtet der Verfasser, jüdische Kaufleute, die sich ausschließlich mit der Einfuhr von Waren aus Frankfurt, Leipzig und den Niederlanden befassen, während andere Rauchwaren und Tuch nach Böhmen, Mähren, Schlesien und Ungarn ausführen. In Krakau selbst werden diese Waren an die Edelleute abgesetzt, und zwar das Tuch nicht nur im Stück und aus Warenlagern, sondern im Widerspruch zum geltenden Verbot auch in Form von auf dem Markte feilgebotener Konfektionsware. Die Juden schenken außerdem in Häusern und Läden Branntwein aus und vertreiben auch aus Venedig bezogene lateinische Bücher. Sie besitzen in Krakau drei Druckereien, daneben eine in Lublin. Darüber hinaus wagen sie es, sich mit verschiedenen Handwerken zu befassen: es gibt unter ihnen Schneidermeister, Goldschmiede und auch Posamentierer. Die jüdischen Reichen verfügen nicht selten über ein Kapital von 50 000 bis 300 000 Zloty . . . Aus alledem glaubte der Verfasser schließen zu müssen, daß man den Juden im Interesse des christlichen Kaufmanns- und Handwerkerstandes Zügel anlegen müsse. Um seiner Schlußfolgerung aber noch mehr Überzeugungskraft zu verleihen, türmte Miczynski in seinem Buche eine Unmenge von Nachrichten

über jüdische Missetaten auf. Sie ermordeten christliche Kinder und könnten sich an deren Blute nicht sattsaugen. Der reiche Jude Bocyan (Wolf Popper), ein Kaufmann, der in Krakau und Breslau den Seidenhandel im Großen betrieb, hätte dieses Blut in Glasgefäßen an verschiedene jüdische Gemeinden versandt; nun sei aber einmal sein Wagen umgekippt und so hätten die christlichen Kutscher unter seinem Reisegepäck auch ein mit christlichem Blut gefülltes Gefäß entdeckt. Die mit Wollust vorgetragene Schauermär veranlaßt den Verfasser zu dem pathetischen Ausruf: „O, wäre es uns vergönnt gewesen, die jüdischen Ältesten auf die Folterbank zu spannen, wieviel hätte man da ans Licht bringen können!" So ist es nur natürlich, daß der Verfasser zu einem Blutgericht über die Juden aufruft, als das radikalste Mittel aber ihre Vertreibung aus dem Lande nach spanischem Vorbild empfiehlt. Die giftsprühende Schmähschrift sollte nicht verfehlen, Eindruck zu machen. In Krakau war die Erregung bis zum Siedepunkt gestiegen. Der Pöbel und die flegelhaften Scholaren belästigten immer häufiger die ihnen in den Weg kommenden Juden, und schwerstes Unheil war im Anzug. Der Krakauer Kahal flehte den König um Schutz an, worauf nun Sigismund III. durch Erlaß vom 31. August 1618 dem Magistrat die Weisung gab, die Unruhen zu unterdrücken und das die öffentliche Ordnung gefährdende Buch des Miczynski aus dem Verkehr zu ziehen. Was aber die Sejmdeputierten anbelangt, so war ihre Stimmung uneinheitlich: während der Verfasser des aufsehenerregenden Buches den einen als Apostel der Wahrheit galt, vermochten andere das wahre Wesen des niederträchtigen Volksverhetzers wohl zu durchschauen. So ließ denn der Sejm als solcher die Fieberphantasien des verschrobenen Judenhassers unbeachtet, doch sollten die von dem Pamphlet hinterlassenen Spuren nicht so rasch wieder verschwinden.

Während der Krakauer Kleinbürger Miczynski es auf die jüdischen Kaufleute abgesehen hatte, suchte der Kalischer Arzt *Sleszkowski* aus dem gleichen Motiv beruflicher Mißgunst die jüdischen Ärzte in den Schmutz zu ziehen. Die jüdischen Heilkünstler, insbesondere diejenigen, die ihre Ausbildung auf der Universität von Padua genossen hatten, erfreuten sich nämlich bei der polnischen Gesellschaft der größten Beliebtheit und waren so ihren christlichen Berufsgenossen ein Dorn im Auge. Der von Neid zerfressene Sleszkowski verfaßte nun nicht weniger als drei Bücher („Odkrycie zdrad

zydowskich", 1621; „Jasne dowody o doktorach zydowskich"; „O morowem powietrzu", 1623), in denen er die jüdischen „Doktoren" der Zauberei und der Vergiftung frommer Katholiken bezichtigte, sie für die damals in Kalisch wütende Pest verantwortlich machte und alle sonstigen Ammenmärchen von Ritualmorden, Hostienschändung u. dgl. gegen sie ins Treffen führte. Der übereifrige Wahrheitssucher war auch um einen Plan zur Lösung der jüdischen Frage nicht verlegen: er machte den Vorschlag, die jüdischen Bücher, namentlich den Talmud, in Rauch aufgehen zu lassen und den Juden die Bibel nur in lateinischer Übersetzung freizugeben; ferner sollten sie gezwungen werden, am Sonntag den kirchlichen Predigten beizuwohnen, während den Rabbinern das Predigeramt entzogen werden sollte; in gleicher Weise sollte der Schuljugend das Studium der hebräischen und deutschen (d. i. der jüdisch-deutschen) Sprache untersagt, das Erlernen der lateinischen und polnischen Sprache aber zur Pflicht gemacht werden. Darüber hinaus empfahl er, den Juden Handels- und Gewerbefreiheit zu entziehen und ihnen das Leben überhaupt in jeder Weise unerträglich zu machen. Dieser brutale Plan, den Juden ihren Glauben, ihre Schule und ihre Sprache zu nehmen und ihnen überdies auch jede Erwerbsmöglichkeit abzuschneiden, stellt in der Literatur nicht nur ein eigenartiges Denkmal der Bosheit, sondern zugleich auch der unübertroffenen Dummheit der damaligen polnischen Judenhasser dar.

Angesichts solcher Erscheinungen kann es kaum Wunder nehmen, daß die Regierungszeit Sigismunds III. überreich an Ritualmordprozessen war. Diesem Könige fehlte es an der Entschlußkraft eines Sigismund August oder Stephan Bathory, die die Blutlüge nach Gebühr gebrandmarkt hatten. Die unzweideutige Sprache, die diese Könige führten, blieb nicht ohne Wirkung und gebot den Inquisitionsprozessen eine Zeitlang Einhalt. Nachdem jedoch Stephan gestorben war, wurde der errichtete Damm gleichzeitig an vielen Stellen durchbrochen, und plötzlich tauchten an verschiedenen Orten Leichen „von den Juden zu Tode gemarterter" christlicher Kinder sowie Haufen von geschändeten Hostien auf. Daß die vergiftete Quelle nie versiege — dies ließen sich jene zwei Mächte angelegen sein, die daran ein besonderes Interesse hatten: das Bürgertum und die Geistlichkeit. Die Methoden der Fabrikation der gegen die Juden zeugenden und für die Kirche so einträglichen „Märtyrer" waren aber ziemlich

unkompliziert. Brachte eine Mutter zur Verheimlichung der begangenen Sünde ihr uneheliches Kind um, so warf sie, um den Anschein einer Entführung zu erwecken, die Leiche vor die Tür eines jüdischen Hauses; den Rest tat das von Folterung begleitete Verhör, das in der Regel im Beisein von Geistlichen vonstatten ging. In gleicher Weise bedeutete auch jeder andere an einem Christen begangene und unaufgeklärt gebliebene Mord für Pfaffen und Mönche einen heiß ersehnten Glücksfall. Am eifrigsten nahmen sich der heiligen Märtyrer und der bluttriefenden Hostien die Mitglieder der „Gesellschaft Jesu" an, denen zur Verherrlichung der Kirche und zur Verunglimpfung der Synagoge, ihrem bekannten Grundsatz gemäß, kein Mittel zu schlecht war. Der berühmte Jesuitenpater *Peter Skarga* versäumte denn auch nicht, in seinem für das Volk bestimmten Buch „Die Lebensbeschreibungen der Heiligen" („Zywoty Swietych", 1579) in beredtester Weise das Martyrium des Simon Tridentinus (Band V, § 59) zu preisen und seinen Lesern den Rat zu erteilen, sich nunmehr nach solchen Märtyrern in Polen umzusehen. Als königlichem Kommissar war es Skarga vergönnt, auch persönlich einige Juden in Pultusk durch Folterung der Hostienschändung zu „überführen" und dem Brandhenker zu überantworten (1597).

Seit dem Ende des XVI. Jahrhunderts verging kaum ein Jahr, ohne daß irgendein Prozeß wegen angeblichen Ritualverbrechens von geschickter Hand in Szene gesetzt worden wäre. Am blutigsten war der Ausgang des Prozesses vom Jahre 1598, der mit besonderer Feierlichkeit vor dem Lubliner Tribunal verhandelt wurde. In einem Sumpfe in der Nähe vom Dorfe Swinarowo wurde nämlich die Leiche eines vierjährigen Bauernknaben aufgefunden, der anscheinend im Morast ertrunken war. Alsbald wurde die Sache von unsichtbarer Hand zum Ausgangspunkt für einen Ritualmordprozeß gemacht: man ließ drei Juden aus der in der Nähe gelegenen Schenke und zwei aus der Stadt Medzyrzecz verhaften. Das städtische Schloßgericht nahm keinen Anstand, die Untersuchung auf das passende Gleis zu lenken, um sie dann dem Lubliner Tribunal zu überantworten. Ungeachtet dessen, daß die Kahaltesten von Lublin gegen die in rechtswidriger Weise verlaufende Untersuchung und gegen das auf Grund der irreführenden Untersuchungsergebnisse vom Tribunal eingeleitete Verfahren in entschiedenster Weise Verwahrung einlegten und um die Anordnung eines neuen, unter Einhaltung der Rechtsgarantien

durchzuführenden Ermittlungsverfahrens nachsuchten, wies das Tribunal ihre Beschwerde kurzerhand zurück und gab den Befehl, die Angeklagten der Folterung zu unterziehen. So war es denn der Henker, der der Wahrheit die Ehre erweisen sollte. Dreimal spannte er die Beschuldigten auf die Folterbank, bis ihnen Hände und Füße aus den Gelenken sprangen, und dreimal sengte er ihren Leib mit brennenden Kerzen; nun verloren die vor Schmerz wahnsinnig Gewordenen die Selbstbeherrschung und legten „aus freien Stücken" (so lautet wörtlich das Gerichtsprotokoll) das Geständnis ab, daß sie wirklich mit Wein vermischtes Christenblut tränken oder es dem ungesäuerten Teig beimengten, um das Osterbrot daraus zu backen, und daß sie zu diesem Zwecke eben das tot aufgefundene Kind ermordet und ihm Blut abgezapft hätten. Das vom Henker seinen Opfern abgepreßte Geständnis wurde vom Tribunal ohne weiteres als beweiskräftig anerkannt, und so brachen die Richter über drei der Angeklagten (zwei waren inzwischen entflohen) den Stab. Vor der Lubliner Synagoge wurde ein Blutgerüst errichtet und die Vollstreckung des Urteils nicht ohne Absicht auf einen Sabbattag angesetzt. Von größtem Schmerz erfüllt, flohen die Juden aus der Umgegend der Synagoge, und bald hallte die ganze Stadt von herzzerreißendem Wehklagen wider. Die Hüter der Gerechtigkeit mußten nun von der der ganzen Gemeinde zugedachten seelischen Marterung Abstand nehmen und sich damit abfinden, daß die Hinrichtung, wie üblich, auf dem Richtplatze außerhalb der Stadt vollzogen werde. Nachdem man die dem Henkersknecht überantworteten Märtyrer gevierteilt hatte, wurden die Körperstücke an Pfähle geschlagen und an den Straßenkreuzungen zur Schau gestellt. Die Leiche des im Sumpfe ertrunkenen Kindes setzten aber die Jesuiten in der Kirche von Lublin bei, das so zu einem neuen Wallfahrtsort und zu einem belebten Handelsplatz wurde. Wie ist angesichts dieses Ergebnisses der Verdacht zu unterdrücken, daß dies eben das eigentliche Ziel des angezettelten Prozesses war?

Im gleichen Jahre erschien in Lublin ein von einem geschworenen Judenfeind, dem Pater *Mojecki*, verfaßtes Buch, das, wie es scheint, nicht ohne Einfluß auf das Urteil des Tribunals sowie auf die polnische öffentliche Meinung überhaupt geblieben war. Das mit dem Titel „Grausamkeit, Mordtaten und Aberglaube der Juden" („Zydowskie okrucienstwa", 1598) geschmückte Buch stellte eine Zusam-

menfassung der deutschen Schmähschriften dar und ergänzte sie durch speziell Polen betreffende Nachrichten. Der Verfasser weiß von vierundzwanzig Ritualmordfällen in Westeuropa zu berichten, sowie von zehn, deren Schauplatz im XV. und XVI. Jahrhundert Polen gewesen sei. Indem er dann auf Fälle von Hostienschändung zu sprechen kommt, verweist er triumphierend auf den schon erwähnten Sochaczewer Prozeß vom Jahre 1556 und kann zugleich seine Trauer darüber nicht unterdrücken, daß andere Prozesse ähnlicher Art in Polen mit der Freisprechung der angeklagten Juden endeten. Es entbehrt nicht des Interesses, daß Mojecki den Ritualmord lediglich mit dem Gebrauch christlichen Blutes zu „geheimer Zauberei" sowie zu Heilzwecken, nicht aber mit der Zubereitung des Osterbrotes in Zusammenhang bringt. In dieser Hinsicht bildeten die Protokolle des Lubliner Prozesses einen nicht unwesentlichen Nachtrag zu seiner Schrift. Einige Jahre später fand sich denn auch ein anderer Pamphletschreiber, der Schriftführer des Krakauer Bischofs, *Gubicki*, der in seinem Buche „Jüdische Untaten, begangen am allerheiligsten Sakrament und an christlichen Kindern" (1602) speziell den Lubliner Prozeß zum Ausgangspunkt nahm und es auch mit einer Widmung an den Verhandlungsleiter in diesem Prozesse versah. Der Dienst, den Gubicki seinem Vaterlande erweisen sollte, stand übrigens kaum dem des blutrünstigen Gerichtspräsidenten nach: war doch seine literarische Agitation allem Anscheine nach nicht ohne Einfluß auf jene judenfeindliche Kampagne geblieben, deren Ergebnis die Vernichtung der jüdischen Gemeinde von *Bochnia* war.

In dieser im Krakauer Bezirk gelegenen Stadt, dem Mittelpunkt ergiebiger Salzbergwerke, befaßten sich die Juden mit der Pacht von Gruben und dem Vertrieb des gewonnenen Salzes. Die christliche Konkurrenz sann daher auf einen Vorwand, um sich die lästigen Rivalen vom Halse zu schaffen. Im Jahre 1604 bot sich endlich eine günstige Gelegenheit: der Volksschullehrer Dudek entwendete aus der Kirche eine Hostie, um sie an den Bergarbeiter Mazur weiterzugeben; bald darauf verfiel der abergläubische Dudek einem Siechtum und sprach die Vermutung aus, daß Mazur die Hostie an Juden weiterverkauft hätte. Mazur wurde festgenommen und einer grausamen Tortur unterzogen, doch war er zu keinem Geständnis zu bringen und starb auf der Folterbank. „Hat doch auch der Teufel seine

Märtyrer", bemerkt aus diesem Anlaß ein zeitgenössischer polnischer Schriftsteller (Kmita in der Schrift: „Process Spravy Bochenskiej z zydami"). Nun trat man an die jüdischen Ältesten von Bochnia mit der Forderung heran, den des Ankaufs der entwendeten Hostie verdächtigten und flüchtig gewordenen Juden Jakob auszuliefern; doch konnten oder wollten die Gemeindehäupter das schuldlose Gemeindemitglied den Henkersknechten nicht in die Hände spielen. Hierauf erließ Sigismund III. ein Dekret, demzufolge Bochnia in dreimonatlicher Frist von den Juden ganz gesäubert werden sollte (1605). Ein Teil der Gemeindemitglieder zog nach Krakau, der Rest in die benachbarten Ortschaften. Die jüdische Gemeinde von Bochnia war mit der Wurzel ausgerissen, und die Bürgerschaft ließ sich das Privileg „de non tolerandis Judaeis" verbriefen. Seitdem gab es bis in die jüngste Zeit hinein in Bochnia keine Juden mehr. Der eben erwähnte polnische Schriftsteller, der Salinenangestellte *Jan Kmita*, widmete dem in Bochnia errungenen Sieg wie den Juden überhaupt mehrere in Versen und in Prosa abgefaßte Schriften. Noch gegen Ende seines Lebens, in dem für Polen wie für die Juden so verhängnisvollen Jahre 1648, veröffentlichte der schreiblustige Kmita ein Poëm mit der Überschrift: „Der Rabe im goldenen Käfig oder die Juden im freien Polenreiche" („Oreiw, to jest Kruk w zlotej klatce"), in dem er sich folgendermaßen vernehmen ließ: „Niemand erfreut sich in Polen eines so großen Wohlstandes wie der Jude: während der Jude auf seinem Mittagstisch stets eine fette Gans und Masthühner hat, muß der darbende Katholik sein Brot mit der aus seinen Augen fließenden Tunke verzehren".

Das in Bochnia so glänzend gelungene Experiment reizte ein Vierteljahrhundert später die Bürgerschaft von *Przemysl*, das eine bedeutende jüdische Gemeinde aufwies, zur Nacheiferung an. Auch hier nahm die Sache den gewohnten Verlauf: Jahre hindurch prozessiert der Magistrat mit den Juden wegen angeblichen Vertragsbruches, kann jedoch vor Gericht nicht durchdringen und stachelt schließlich die Menge zu einem Überfall auf die Judengasse an (1628); als er dann aber von Sigismund III. zur Verantwortung gezogen und schadenersatzpflichtig gemacht wird, greift er zu dem probatesten Mittel und leitet flugs ein Verfahren wegen eines Ritualverbrechens ein. Im März 1630 werden drei Mitglieder der jüdischen Gemeinde wegen des Verdachts, einer Christin eine gestohlene Hostie

abgekauft zu haben, in Haft genommen und einem Verhör unter Assistenz des Torturmeisters unterzogen. Das gleiche Los drohte den Gemeindeältesten, doch konnten sie noch im letzten Augenblick nach Lemberg entkommen, um den Schutz des Wojwoden anzurufen. Ungeachtet des privilegierten Gerichtsstandes der Juden wurde die Sache an das Stadtgericht verwiesen, das einen der Verhafteten, Moses Schmuckler, auch prompt zum Tode verurteilte. Die grausigsten Qualen vermochten den Märtyrer nicht dazu zu bewegen, die ihm angedichtete Tat einzugestehen, und so ging er ungebrochenen Mutes auf den Scheiterhaufen. „Schau hernieder, o Gott, wie grenzenlos ihre Grausamkeit ist!" ruft der Verfasser der auf den Märtyrertod des Moses gedichteten hebräischen Elegie aus: „Sie spannten ihre Netze aus, um das Ohr des Königs und seiner Großen für ihre falsche Anschuldigung zu gewinnen, auf daß die Juden aus ihrem Wohnort vertrieben werden". Indessen sollte diesmal das ersehnte Ziel unerreicht bleiben: wegen Dürftigkeit des Beweismaterials mußte das Verfahren eingestellt werden, die zusammen mit Moses Verhafteten wurden wieder auf freien Fuß gesetzt und die Gemeinde von Przemysl entrann der ihr drohenden Gefahr.

Eine wahre Geißel bedeuteten für die Juden in den größeren Städten die dort bestehenden Jesuitenschulen mit ihrer zuchtlosen Schülerschaft. In Krakau, Lemberg, Wilna machten sich die von der Bürgerschaft aufgestachelten Studierenden der theologischen Akademien oder „Kollegien" einen besonderen Spaß daraus, die Juden anzurempeln, zu belästigen und zu mißhandeln. Alle Aufforderungen Sigismunds III., dem Unfug Einhalt zu gebieten, vermochten auf die Rektoren und die Lehrerschaft der Pflanzstätten jesuitischen Fanatismus keinen größeren Eindruck zu machen als auf ihre flegelhaften Zöglinge. So waren die Juden schließlich genötigt, sich von dieser „Naturalleistung", von der ihnen zugedachten Rolle von Prügelknaben, loszukaufen, indem sie den Rektoren und Dozenten der Kollegien wertvolle Geschenke machten, um sie auf diese Weise an ihre erzieherischen Pflichten zu gemahnen. Im Laufe der Zeit nahmen diese Geschenke den Charakter einer regelrechten Steuerleistung an, die von den jüdischen Gemeinden an die Schulobrigkeit in natura oder in klingender Münze entrichtet zu werden pflegte („Kozubalec", Schülergeld).

Solchergestalt waren die Verhältnisse, unter denen die polnischen

Juden in den ersten Jahrzehnten des XVII. Jahrhunderts in den Großstädten den Kampf ums Dasein führen mußten. Die immer unsicherer werdende Lage hatte eine für jene Zeit überaus bezeichnende Erscheinung zur Folge: die Übersiedlung vieler jüdischer Familien aus den Städten auf das flache Land, auf die Besitztümer der Panen[1]). Mit der fortschreitenden Einengung der Wirksamkeitssphäre der Juden in den Städten wenden sie sich in immer steigendem Maße den verschiedenen Zweigen der Landwirtschaft zu, in der sie sich als Pächter betätigen. So werden die jüdischen Dorfkolonien („Jischuwim"), die wirtschaftlich mit den Gutsbesitzern und der Bauernschaft, geistig aber mit den jüdischen Gemeinden in den nächstgelegenen Städten in enger Verbindung standen, im Laufe der Zeit immer zahlreicher. Diese gleichmäßigere Verteilung der jüdischen Bevölkerung auf Stadt und Land sollte ihr nur zum Vorteil gereichen und ihr für eine Zeitlang größere wirtschaftliche Widerstandsfähigkeit verleihen.

§ 37. Am Vorabend der Krise (Wladislaw IV., 1632—1648)

Der Sohn und Nachfolger Sigismunds III., Wladislaw IV., stand sowohl in seinem katholischen Eifer wie in seiner Vorliebe für die Jesuiten hinter seinem Vater weit zurück. Er brachte den Dissidenten eine gewisse Duldsamkeit entgegen, war bestrebt, den Juden ihre alten Privilegien zu erhalten, und ging überhaupt auf eine Aussöhnung der miteinander hadernden Stände aus. Die ständischen und konfessionellen Gegensätze waren jedoch im Staate bereits so tief eingewurzelt, daß sie auch von einem tatkräftigeren König als Wladislaw IV. wohl kaum noch hätten überbrückt werden können. Statt die entgegengesetzten Interessen miteinander in Einklang zu bringen, schlug sich der König bald zu der einen, bald zu der anderen der sich befehdenden Parteien. Im Jahre 1633 erteilte Wladislaw IV. auf dem Krönungssejm allen altverbrieften Privilegien der Juden seine Sanktion, sicherte ihnen Handelsfreiheit zu, untersagte den Magistraten, den privilegierten jüdischen Gerichtsstand zu verletzen und sie vor

[1]) Zwar waren die Juden bei der Pachtung von Schlachtagütern in den Zentralgebieten von Posen und Krakau kraft eines alten Sejmgesetzes stark behindert, doch konnten sie sich in den übrigen Provinzen, namentlich in Rotrußland, der Ukraine und Litauen, nach wie vor als Gutspächter betätigen.

das ständische Stadtgericht zu zitieren, indem er zugleich der Stadtobrigkeit die Verantwortung für etwaige antijüdische Ausschreitungen auferlegte. Wiewohl er gleichzeitig den jüdischen Gemeinden die Errichtung neuer Synagogen und die Anlegung von Friedhöfen ohne spezielle königliche Genehmigung untersagte, mochte auch diese Einschränkung eher im Sinne eines Vorrechts gemeint gewesen sein, da es unter Sigismund III. nicht an Versuchen fehlte, die Erbauung von Synagogen in das Ermessen des sie grundsätzlich ablehnenden Klerus zu stellen. Ungeachtet der Weitherzigkeit, die der König bei der Wahrung der jüdischen Rechte auch sonst an den Tag zu legen pflegte, nahm er dennoch keinen Anstand, auch den auf die Beschränkung dieser Rechte hinzielenden Vorstellungen der Städte hin und wieder ein williges Ohr zu leihen, und widerrief so zuweilen die von ihm selbst erlassenen Verfügungen. Schon in den ersten Jahren seiner Regierung mußte nämlich der König gar oft in die Zwistigkeiten eingreifen, die zwischen dem Bürgertum und den in den litauisch-weißrussischen Städten Wilna, Mohilew am Dnjepr und Witebsk immer zahlreicher werdenden Juden ausbrachen. Der König gab schließlich seine Einwilligung dazu, daß die Juden von Wilna in eine besondere „Judenstraße" und in Mohilew in einen abgelegenen Stadtteil zurückgedrängt werden sollten (1633).

Was aber den von der Schlachta gelenkten Sejm betrifft, so vermied er es um diese Zeit, angesichts der den Landadel mit den jüdischen Gutspächtern verknüpfenden wirtschaftlichen Bande irgendwelche die Interessen der Juden beeinträchtigende Neuerungen einzuführen. Das einzige, worum sich der Sejm kümmerte, war die Höhe der von den jüdischen Gemeinden zu leistenden und für den Staatshaushalt so schwer ins Gewicht fallenden Steuersummen. Auf seinen alljährlich abgehaltenen Tagungen pflegte er den Pauschalbetrag der jüdischen Kopfsteuer („Poglowne zydowskie") für das nächste Jahr, gesondert für die Kronlande und für Litauen, festzusetzen. Dieser Betrag stieg im Laufe der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts von 15 000 Zloty auf 80 000 in den Kronlanden, und von 3000 auf 12 000 in Litauen. Bei der Festsetzung der Höhe des Kopfsteuerkontingents pflegte der Sejm bald zu betonen, daß die Juden hierdurch aller sonstigen Steuerpflichten enthoben seien, bald wieder auf die Steuerarten hinzuweisen, die sie außerdem noch zu leisten hätten. Jedenfalls waren die Juden schwerer als jeder andere städtische Stand

belastet. Zugleich war der Sejm bestrebt, in den jüdischen Handel regelnd einzugreifen. Im Jahre 1643 arbeitete ein Ausschuß des in Warschau zusammengetretenen Reichstags einen Entwurf aus, wonach der kaufmännische Gewinn gemäß der folgenden Skala normiert werden sollte: der Pole sollte beim Warenverkauf einen Gewinn von höchstens sieben Prozent, ein Ausländer von fünf Prozent, ein Jude aber von nur drei Prozent erzielen dürfen, und sie alle sollten sich eidlich verpflichten, diese Profitsätze nicht zu überschreiten. Die Urheber dieses Entwurfes glaubten wohl einer vaterländischen Pflicht zu genügen, indem sie die ausländischen Kaufleute hinter den inländischen Christen, die Juden aber sogar noch hinter den Ausländern rangieren ließen, ohne zu merken, daß sie den Juden dadurch eigentlich einen großen Dienst erwiesen: der verringerte Gewinn mußte die von den Juden abgesetzte Ware verbilligen, ihre Konkurrenzfähigkeit gegenüber den Mehrverdienern erhöhen und ihnen so durch den vergrößerten Umsatz das ersetzen, was sie durch den vorgeschriebenen Preisabschlag einbüßten. Es bleibt freilich unbekannt, ob der Entwurf je Gesetzeskraft erlangte, aber auch unabhängig von derlei Vorschriften pflegten die jüdischen Kaufleute für ihre Waren ebenso wie die jüdischen Handwerker für ihre Erzeugnisse stets einen billigeren Preis als die christlichen Kaufleute und Meister zu verlangen, da ihre Ansprüche an das Leben viel bescheidener waren und sie die Vorteile eines rascheren Warenumsatzes richtig einzuschätzen wußten. Gerade diese Rührigkeit war es ja, die bei ihren christlichen Rivalen mehr als alles andere böses Blut machte und sie in jenen „heiligen Krieg" trieb, den sie im Zeichen des als Christus verkleideten Merkur immer wieder vom Zaune brachen.

Unter Wladislaw IV. war diese uralte Fehde in den Städten in besonders empfindlicher Weise zu spüren. Die Christen- und die Judenstadt, Magistrate und Kahale, waren in endlose Prozesse gegeneinander verwickelt und bestürmten fortwährend König und Sejm mit ihren Beschwerden und Klagen. Diese Kette der vor den Gerichten und Kanzleien ausgetragenen Streitigkeiten wurde immer wieder von Inquisitionsprozessen unterbrochen, so vor allem in *Krakau*. Unter Berufung auf die ihnen im Krönungssejm des Jahres 1633 vom König zuerkannten Freiheiten glaubten nämlich die Juden in Krakau die Entrichtung der ihnen vom Magistrat auferlegten Sonderab-

gabe in der Form des „Stückzolles" (eine Abgabe von jedem in die Stadt eingeführten Stück Hornvieh) rundweg verweigern zu dürfen. Da der Magistrat trotzdem von seiner Forderung nicht abließ, führten die Juden eine königliche Entscheidung zu ihren Gunsten herbei. Es geschah dies im Januar 1635, und schon im Juni war die ganze Gemeinde von dem Gespenst der Blutlüge überschattet. Ein gewisser Peter Jurkewicz, ein geborener Katholik, wurde der Entwendung silbernen Kirchengerätes überführt. Auf der Folterbank gab er die Erklärung ab, er hätte die Gefäße mitsamt einer Hostie auf Antrieb eines jüdischen Schneidermeisters gestohlen. Als man sich nach diesem umsah, mußte man feststellen, daß er aus Krakau spurlos verschwunden war. Nun verlangte man von dem Kahal die Auslieferung des Flüchtlings. Da indessen die Kahaläitesten über dessen Verbleib keine Auskunft zu geben wußten, wurde an seiner statt ein anderer Jude festgenommen und als Geisel eingekerkert. Der Stadt bemächtigte sich fieberhafte Erregung. Vor dem Rathaus kam es immer wieder zu Volkskundgebungen, bei denen laute Drohrufe gegen die Juden erschollen, so daß die jüdischen Händler die Stadt zu meiden begannen und sich nicht aus dem Vorort Kasimierz herauswagten. Damit war das nächste Ziel des angezettelten Prozesses erreicht und seine Urheber gingen bereits daran, den blutigen Schlußakt in Szene zu setzen. Indessen sollten sie sich in ihren Erwartungen vorerst getäuscht sehen. Kaum war auf dem Marktplatz dem versammelten Volke unter Trommelschlag verkündet worden, daß Jurkewicz ebenso wie der mitschuldige flüchtige Jude zum Tode verurteilt seien, als die Nachricht eintraf, der Kirchendieb hätte vor seinem letzten Gange dem Priester gebeichtet, den jüdischen Schneidermeister grundlos verleumdet zu haben. Alsdann begab sich in den Kerker eine neue Untersuchungskommission, die nun von Jurkewicz folgendes zu hören bekam: „Es ist mir nie in den Sinn gekommen — so sagte er aus —, aus der Kirche das heilige Sakrament zu entwenden oder etwa meinen Gott zu verschachern, vielmehr stahl ich nur Silber- und sonstiges Kirchengerät. Alle früheren Aussagen tat ich nur auf Anraten der Herren vom Magistrat . . . Man sprach zu mir: ‚Gib an, daß du das Sakrament entwendet und es an einen Juden weiter verkauft habest; dir wird es nichts schaden, uns aber ein Mittel in die Hand geben, die Juden aus Krakau zu vertreiben'. Da ich auf diese Weise meine Freiheit wiederzuerlangen hoffte und es nicht als Sünde betrachtete, einen

Juden wissentlich zu verleumden, sagte ich alles aus, was man von mir verlangte . . . Jetzt sehe ich aber ein, daß ich der verdienten Strafe nicht entgehen kann und so will ich nicht als Verleumder aus dem Leben scheiden, will nicht den Tod eines Unschuldigen auf dem Gewissen haben, auch wenn es nur ein Jude ist". Die von aufrichtiger Wahrheitsliebe zeugende Beichte des reumütigen Diebes sollte freilich sein Los nicht im geringsten erleichtern: der geltenden Prozeßordnung zufolge war das einmal abgelegte Geständnis unwiderruflich, und so fand Jurkewicz auf dem Scheiterhaufen den Tod. Der Magistrat hatte aber die Stirn, von dem Kahal nach wie vor die Auslieferung des Mittäters an einem nie begangenen Verbrechen zu fordern. Die Sache kam vor den König, der die Kahaläitesten aufforderte, durch einen „Reinigungseid" zu bekräftigen, daß sie mit der Flucht des angeklagten Schneidermeisters nichts gemein hätten (1636).

Indessen hatte die Tragödie ihr Ende noch lange nicht erreicht. Geschickte Volksverhetzer sprengten das Gerücht aus, die Juden hätten Jurkewicz durch ihre Schwarzkünste verzaubert und ihn so zu seiner letzten Beichte bewogen. Es fanden sich niederträchtige Gesellen, die die Menge zu blutiger Selbstjustiz aufstachelten. Die Stimmung war aufs äußerste gespannt, und am 22. Mai 1637 brach die Katastrophe herein. Es war ein Freitag. In eine jüdische Schenke kehrten zwei Studenten der Krakauer Akademie ein, taten sich gütlich und weigerten sich sodann, die Zeche zu bezahlen. Als der Schankwirt sie hierauf vor die Tür setzte, schlugen sie Alarm und versammelten um sich herum eine große Volksmenge. Die Juden beeilten sich, ihre im Stadtinneren gelegenen Läden zu schließen und riefen den Beistand des Wojwoden an. Bald war aus dem Schloß ein Soldatentrupp herbeigeeilt, der den zur Sabbatfeier in die Vorstadt heimkehrenden Juden das Geleit gab. Die erregte Menge begann nun die Soldaten mit Steinen zu bewerfen, worauf diese von ihrer Waffe Gebrauch machten und zwei Studenten niederschlugen. Das Volk zerstreute sich, doch schwor es Rache. Am nächsten Morgen stürzten sich von Studenten angeführte Horden auf die Juden, die nicht rechtzeitig in das Judenviertel entkommen waren. „Die unglücklichen Juden — so heißt es in dem Schreiben des Krakauer Wojwoden an den Magistrat — suchten in den Häusern und Gewölben (der Christen) Zuflucht, doch ließ ihre Verzweiflung die Bürgersleute kalt und, statt sie zu verbergen und vor dem Tode zu erretten, schürten

sie noch mehr das Feuer und trugen so dazu bei, daß die Residenzstadt zum Schauplatz dieses jämmerlichen Schauspiels (miserabile spectaculum) geworden ist. Wie Hunde warfen sie die Juden zur Tür hinaus, die Mordbuben fingen sie aber auf, schleppten sie zur Weichsel und Rudawa und stürzten sie in die Fluten". Etwa vierzig Juden wurden auf diese Weise ins Wasser geworfen. Während sieben von ihnen den Tod fanden, retteten sich die übrigen dadurch, daß sie die Taufe anzunehmen versprachen und von einem evangelischen Priester beherbergt wurden[1]). Der Wojwode und der Kahal beeilten sich, König und Sejm von dem Vorgefallenen in Kenntnis zu setzen, doch bleibt es unbekannt, ob die Urheber der Untaten vor den Strafrichter gestellt wurden. Die jüdische Gemeinde setzte zum Andenken an die sieben Märtyrer einen Trauertag fest, der auf den Sabbat vor dem Schabuothfeste fiel: an diesem Sabbat durfte man nur Alltagskleidung anlegen und mußte sich auch bei den Mahlzeiten auf Alltagskost beschränken. In das Kahalbuch („Pinkass") wurden zwei Gebete für das Seelenheil der Märtyrer eingetragen, von denen namentlich das folgende die wahren Gefühle der von der Katastrophe heimgesuchten Gemeinde zum Ausdruck bringt: „Gedenke, Gott, der Seelen der Heiligen und Reinen, der um des heiligen Namens willen Ermordeten und Ersäuften, die ohne Schuld und Fehl durch die Tücke der Gojim zugrunde gerichtet wurden. Die sieben Märtyrer fanden den Tod am Sabbat vor Schabuoth, am 29. Ijar des Jahres 5397. Sie suchten vor den verdammten Bösewichten in den Häusern der Gojim Zuflucht, doch wurden jene dessen gewahr, schleiften sie aus ihren Verstecken, mißhandelten sie in grausamster Weise, schleppten sie ans Ufer und ertränkten sie. Möge Gott ihr Rächer sein und mögen ihre Seelen aufbewahrt sein im Gebinde des ewigen Lebens".

In den dreißiger Jahren des XVII. Jahrhunderts war Polen überhaupt von dem Blutaberglauben wie verseucht. Eine lichtscheue Macht schmiedete im Geheimen unaufhörlich die vergifteten Waffen gegen das mißliebige Volk. Wohl warf die Beichte des Jurkewicz auf das heimtückische Treiben der Magistrate ein helles Schlaglicht, um so besser verstand es aber die Geistlichkeit, ihre Geheimnisse undurch-

[1]) Die hier gegebene Schilderung des Verlaufes der Judenhetze beruht auf der Zusammenfassung zweier Versionen: der des Wengierski (in seiner aus dieser Zeit stammenden „Chronik der evangelischen Gemeinde") und der in der handschriftlichen Quelle, welche M. Balaban in seiner „Geschichte der Juden in Krakau" benutzt hat. S. Bibliographie.

dringlich zu machen, wenn auch die Folgen der von ihr angezettelten Prozesse die wahren Hintergründe gar oft nur zu durchsichtig werden ließen. Im Jahre 1636 verschwand in *Lublin* der fünfjährige christliche Knabe Mathiaschek und bald wurde seine Leiche auf dem Sumpfgelände hinter den jüdischen Häusern aufgefunden, wohin sie wohl nicht ohne besondere Absicht geschafft worden war. Das Lubliner Tribunal ließ zwar einige Juden verhaften, konnte aber den gegen sie laut gewordenen Verdacht nicht aufrechterhalten und setzte sie nach Leistung eines „Reinigungseides" wieder auf freien Fuß. Der ergebnislose Verlauf der Untersuchung versetzte jedoch die Lubliner Pfaffen und die dortigen Karmeliter, wohl die eigentlichen Drahtzieher des eingeleiteten Verfahrens, in tiefste Betrübnis, und so faßte man einige Wochen später die Sache von einer anderen Seite an. Der erkrankte Karmeliterbruder Paul rief die ärztliche Hilfe des deutschen „Chirurgen" Schmidt an, der zu dem probatesten Heilmittel jener Zeit, zum Aderlaß, griff; hierbei assistierte ihm, wohl als Feldscher, der Jude Marcus (Mardochai). Der Mönch beeilte sich nun, seiner Brüderschaft zu hinterbringen, daß die Juden ihn in eine Falle gelockt hätten, ein Deutscher ihm mit einem Rasiermesser Wunden beigebracht und die Schlagadern geöffnet, ein Jude aber das fließende Blut in ein Gefäß aufgefangen und dabei Zauberformeln gesprochen hätte. Der Jude verfiel der Tortur, legte ein „Geständnis" ab und wurde gevierteilt. Die Mönche frohlockten: nunmehr glaubten sie die Juden auch der Ermordung des kleinen Mathiaschek überführt zu haben. Die Leiche des minderjährigen „Märtyrers" wurde bald in der Kirche der Bernhardinerväter zu Lublin bestattet, das irregeleitete Volk betete die „wunderwirkende Reliquie" an, und der Gewinn der Priester wuchs zusehends. In den Synagogen betrauerte man aber ein neues Opfer des Religionshasses, den „heiligen Rabbi Mardochai ben Meïr".

Drei Jahre später kam es zu einer ähnlichen Tragödie auch in *Lenczyca*. Zwei Synagogenvorsteher, die „Schulältesten" Meïr und Lazar, wurden der Ermordung eines christlichen Kindes aus dem benachbarten Dorfe Komarzyce bezichtigt und mußten sich zunächst vor dem Stadtgericht, sodann vor dem Tribunal verantworten. In diesem Falle spielte die Rolle eines falschen Zeugen ein greiser Bettler namens Thomasch, der auf der Folterbank die Aussage machte, er hätte den Knaben selbst entführt und an die Juden verkauft. Ver-

geblich protestierte der Starosta von Lenczyca gegen die Übertretung des Gesetzes, wonach Strafurteile gegen Juden nur von dem Wojwodschaftsgericht unter Assistenz königlicher Kommissare gefällt werden durften; die Sache wurde auch in zweiter Instanz vor dem unzuständigen Tribunal verhandelt, das das folgende Urteil verkündete: obzwar die angeklagten Juden trotz der Tortur ihre völlige Unschuld beteuerten, ist es im Hinblick auf andere gleichgeartete Fälle sowie in Anbetracht dessen, daß die Leiche über hundert Wunden und Stiche aufweise, „mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit" anzunehmen, daß der Mord den angeklagten Juden zur Last falle, weshalb denn gegen die obigen Schulältesten auf Todesstrafe erkannt werden müsse. Der grausige Justizmord war bald geschehen: die beiden Märtyrer wurden gevierteilt, die Körperteile auf Pfähle aufgespießt und zum „abschreckenden" Exempel an den Wegkreuzungen aufgestellt (1639). Das Nachspiel zu der blutigen Untat rückt auch den wahren Hintergrund des Prozesses in hellstes Licht: nach der Urteilsvollstreckung wurde in der neuen Bernhardinerkirche zu Lenczyca ein Särglein mit den Gebeinen des angeblich zu Tode gemarterten Kindes aufgestellt, an die Truhe eine Metallplatte mit der Schilderung des Ereignisses angeschlagen, darüber an der Wand aber ein Gemälde angebracht, auf dem einem Kinde Blut abzapfende Juden zu sehen waren. Seitdem wurde die Kirche zu Lenczyca weit und breit berühmt und bildete bis in die jüngste Zeit hinein das Wallfahrtsziel unzähliger Pilger.

Die vom Bürgertum in dieser ganzen Hetzkampagne verfolgten Kriegsziele waren nun nahezu erreicht. Die schon unter Sigismund III. einsetzende Abwanderung der Juden aus den Städten in die Dörfer machte unter Wladislaw IV. rasche Fortschritte. Aus den Städten verscheucht, zogen die Händler aufs Land, um sich in den verschiedenen Zweigen der Landwirtschaft als Pächter zu betätigen. Die Landjuden, die Vermittler zwischen Gutsbesitzern und Ackersleuten, wurden immer zahlreicher, womit zugleich auch der wirtschaftliche Antagonismus von der Stadt auf das Land verpflanzt wurde. Im zweiten Viertel des XVII. Jahrhunderts zog die jüdischen Wanderer namentlich das russische Dorf in der *Ukraine* an, im Kiewschen, in Podolien und Wolhynien, wo die polnischen Gutsbesitzer ihre Güter mitsamt den leibeigenen Bauern ganz ihren Gutsverwaltern und -pächtern zu überantworten pflegten. Die Latifundienbesitzer und selbst die Kirchen-

fürsten gaben ihre Besitztümer nur zu gern den Juden in Pacht. Zwar verurteilte die Warschauer Kirchensynode im Jahre 1643 in schärfster Weise die Handlungsweise jener Bischöfe, die ihre Güter den Juden überantworteten und ihnen so im Widerspruch zu den kanonischen Vorschriften „Herrschaft über leibeigene Christen verleihen", doch war den Kirchenmagnaten, soweit ihre materiellen Vorteile in Frage kamen, das kanonische Recht ziemlich gleichgültig. So sah sich denn der den mißgünstigen Bürgersmann losgewordene Jude nunmehr dem Ackersmann unmittelbar gegenüber oder genauer — zwischen dem Bauer auf der einen und dem ihn ausbeutenden Pan auf der anderen Seite. Es bildeten sich neue Herde wirtschaftlichen Hasses. Der Konfliktsstoff auf dem neuen Boden, auf dem sich der wirtschaftliche Antagonismus mit den national-religiösen Gegensätzen zwischen den drei durcheinander gewürfelten Bevölkerungsteilen: den Polen, Russen und Juden, kreuzte, türmte sich immer höher. Schon unter Wladislaw IV. machte sich allenthalben eine atemberaubende Schwüle bemerkbar, die Schwüle vor jenem Gewitter, das im Jahre 1648 das polnische Reich in seinen Grundfesten erschüttern und die schwersten Verwüstungen innerhalb der polnischen Judenheit anrichten sollte.

§ 38. Die Juden im Moskowiterreiche, in Livland und im Krimer Chanat

Der für diese ganze geschichtliche Periode so bezeichnende Drang nach Osten war so stark, daß sich selbst in Polen unter den Juden in immer steigendem Maße das Bestreben geltend machte, weiter nach den benachbarten Gebieten des moskowitischen Rußland zu ziehen. Die Handelsbeziehungen, die Polen und Litauen mit dem Moskowiterreiche verbanden, bahnten den Weg in dieses auf den Zustrom wirtschaftsfördernder Kräfte aus dem Ausland angewiesene Land nach und nach auch den unternehmungslustigen Juden. Freilich hatten sie hierbei ein schweres Hindernis zu überwinden: jene chinesische Mauer, die das Moskowiterland von dem übrigen Europa und seiner höher entwickelten Kultur trennte. Den Moskowitern, denen alles Fremde überhaupt ein Greuel war, schienen die Juden am verabscheuungswürdigsten zu sein. Die Erinnerung an die „Häresie der Judaisierenden", die den rechtgläubigen Russen gegen Ende des XV.

und zu Beginn des XVI. Jahrhunderts so großen Schrecken einjagte (Band V, § 64), war noch durchaus nicht verwischt. Der Jude galt als wandernder Antichrist, als Schwarzkünstler, Zauberer und Verführer und wurde mit abergläubischer Furcht gemieden. Der Gesandte des Großfürsten von Moskau Wassilij III., der im Jahre 1526 in einer diplomatischen Mission in Rom weilte, ließ in einem Gespräch mit dem italienischen Gelehrten Paulus Jovius die folgende Bemerkung fallen: „Wir, Russen, fürchten uns am allermeisten vor dem jüdischen Stamm, dem wir auch den Zutritt in unser Land verwehren: haben doch die Juden erst vor kurzem den Türken die Kunst des Gebrauches von Feuerwaffen beigebracht". Die damals so verbreitete Ansicht, daß die Juden die natürlichen Bundesgenossen der Feinde der Christenheit, der Türken, seien, scheint im Moskowiterreiche zu den unsinnigsten Gerüchten Anlaß gegeben zu haben. Alle diese Vorurteile machten, wie kaum betont zu werden braucht, den dauernden Aufenthalt der Juden im Moskowiterreiche völlig unmöglich, was jedoch die jüdischen Kaufleute aus Litauen und Polen nicht davon abhielt, das Russenland zu Handelszwecken vorübergehend aufzusuchen. Der Handelsweg nach Moskau verlief über Nowgorod oder über Smolensk, das bis zum Jahre 1514 zu dem Herrschaftsbereiche des Großfürstentums Litauen gehörte. Der Weg war durchaus nicht ungefährlich, da es in den Grenzgebieten nicht selten zu Überfällen auf die vorbeiziehenden Kaufleute kam und auch in Moskau selbst die Fremden, namentlich beim Ausbruch von Konflikten zwischen dem Russenreiche und Polen, vor behördlicher Bedrückung, ja sogar vor Einziehung der mitgebrachten Ware nie sicher waren. So sahen sich denn die polnischen Könige vielfach genötigt, ihre in Handelsangelegenheiten nach Moskau kommenden jüdischen Untertanen ausdrücklich in Schutz zu nehmen und die Großfürsten um Abstellung der Mißstände zu ersuchen. Die Könige pflegten sich hierbei auf die Friedensverträge zu berufen, in denen die freie Einreise der polnisch-litauischen Kaufleute nach Moskau feierlich gewährleistet war.

Bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts blieben diese Verträge mehr oder weniger unangefochten, und so hatten die Juden unter den Unannehmlichkeiten des Aufenthalts in dem halbbarbarischen Lande nicht mehr als ihre christlichen Berufsgenossen aus Polen und Litauen zu leiden. Unter Iwan dem Schrecklichen sollte sich jedoch ihre Lage jäh verschlimmern. Der Zar war von einem unausrottbaren

Haß gegen die Juden erfüllt und faßte den Entschluß, sie überhaupt nicht mehr in Moskau zu dulden. Mehrere jüdische Kaufleute, die bald darauf aus Litauen in der russischen Hauptstadt eintrafen, wurden denn auch samt und sonders verhaftet und all ihrer Waren beraubt. Als der liberal gesinnte Sigismund August davon Kunde erhielt, wandte er sich an den Zaren mit einem Schreiben, in dem er sich für das mit Füßen getretene Recht seiner Untertanen in wärmster Weise einsetzte (1550): „Immer wieder werden wir — so schrieb der König — von unseren Untertanen, den Juden, den Kaufleuten unseres Litauischen Großfürstentums, mit Beschwerden bestürmt, in denen sie sich beklagen, daß . . . Du unseren Warenhandel treibenden Juden den Zutritt in Dein Reich verwehrst, einige aber sogar unter Einziehung ihrer Ware festnehmen ließest. So sehen sie sich denn genötigt, von Reisen in Dein Reich Abstand zu nehmen, was ihnen zu größtem und schwer zu verwindendem Nachteil gereicht und auch unserem Schatze eine große Einbuße an Zolleinkünften verursacht, während doch unsere Friedensverträge ausdrücklich bestimmen, daß unsere Kaufleute unbehindert Waren in Dein Moskowiterland einführen dürfen, ebenso wie die Deinigen in unsere Länder, woran wir uns auch strengstens halten. Darum bitte ich Dich, mein Bruder, zu veranlassen, daß man unsere jüdischen Untertanen in Deinem Reiche ebenso frei gewähren lasse, wie alle übrigen aus unserem Reiche in das Deine und aus dem Deinen in das unsere kommenden Kaufleute". Die Antwort, die Iwan der Schreckliche auf diese überzeugenden Ausführungen erteilte, entsprach ganz seinem tyrannischen Wesen: „. . . Was aber Deine Auslassungen über die Juden betrifft, daß wir ihnen nämlich nach altem Herkommen die Einreise in unsere Reichsländer gestatten sollen, so haben wir Dir ja bereits mehrfach darüber geschrieben, indem wir Dir die bösen Taten der Juden meldeten, wie sie unser Volk dem Christentum abspenstig gemacht, in unser Reich Giftstoffe (Arzneimittel?) eingeführt und unseren Leuten überhaupt allen möglichen Schaden zugefügt haben. Darum geziemt es Dir nicht, unser Bruder, der Du über diese Missetaten auf dem Laufenden bist, von den Juden viel Aufhebens zu machen. Haben sie doch auch in anderen Reichen, wohin sie nur ihren Fuß setzten, des Bösen genug gestiftet, um ob ihren Untaten aus jenen Reichen ausgewiesen, zum Teil auch dem Tode preisgegeben zu werden . . . Wie könnten wir es verantworten, den Juden die Einreise

in unsere Reichslande zu gewähren, da wir doch hierzulande nichts Böses dulden wollen und vielmehr von dem Wunsche beseelt sind, daß Gott meinen Leuten in meinem Reiche ein stilles und sorgloses Dasein bescheren möge. Du aber, unser Bruder, solltest lieber darauf verzichten, in Deinen Schreiben je auf die Juden zurückzukommen".

In der Seele Iwans des Schrecklichen scheinen die beiden Grundelemente der Judäophobie gleich stark vertreten gewesen zu sein: sowohl die Angst wie der Haß, die echt moskowitische Angst vor dem verkörperten Antichrist und nicht minder der von den fanatisierten orthodoxen Geistlichen geschürte und durch die Judenverfolgungen im Westen gleichsam gerechtfertigte Haß. Dadurch ist wohl die Grausamkeit zu erklären, die der Zar, den Berichten der Annalisten zufolge, gar bald bei der Einnahme der polnischen Handelsstadt *Polozk* an den Tag legte (Februar 1563). Sein Befehl lautete nämlich dahin, daß alle in der Stadt zurückgebliebenen Juden restlos in der Düna ertränkt werden sollten. Da der Fluß zugefroren war, mußte die Eisdecke gesprengt werden, worauf man die zusammengetriebenen Juden mit Weib und Kind ins Wasser warf. Nur ganz wenige vermochten sich dadurch zu retten, daß sie die Taufe nach russisch-orthodoxem Ritus annahmen. Von den Polen verfielen nur die Geistlichen dem Tode, während die Laien in die Gefangenschaft abgeführt wurden. Glücklicherweise sollte Polozk einige Jahre später durch die Tapferkeit des den Juden gewogenen Stephan Bathory wieder an Polen zurückfallen (1579), und so konnte die zerstörte Gemeinde zu neuem Leben erstehen[1]).

In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts fehlt anscheinend im Inneren des Moskowiterreiches fast jede Spur von Juden[2]). Die Reichs-

[1]) Während des in diese Zeit fallenden polnischen Interregnums gehörte bekanntlich Iwan der Schreckliche zu den Prätendenten auf die Krone Polens. Als die Wahl dann auf Stephan Bathory fiel, brachten die Juden von Brest ihre Freude darüber, daß ihnen die Herrschaft des Henkers ihrer Polozker Brüder erspart geblieben war, in einer eigenartigen politischen Kundgebung zum Ausdruck: am Purimtage des Jahres 1577 veranstaltete die jüdische Jugend die Aufführung einer „Komödie", in welcher in der Person des Haman der Zar der Moskowiter getroffen werden sollte. Es war dies zwei Jahre vor der Rückeroberung von Polozk durch Polen, die von den litauischen und weißrussischen Juden mit hellstem Jubel begrüßt wurde.

[2]) Der Gesandte des deutschen Kaisers Maximilian II. in Moskau, Daniel Prinz, weiß in seinem um diese Zeit (1577) entstandenen Werke „Der Ursprung und Aufstieg von Moskowien" folgendes zu berichten: „Die Juden und ihre Re-

hauptstadt war ihnen völlig unzugänglich, so daß sie sich in der Regel nicht über die Grenzstadt Smolensk hinauswagten, die für die litauischen Kaufleute überhaupt am leichtesten erreichbar war. Verhältnismäßig häufiger ließen sich die Juden im Moskowiterreiche während des großen Interregnums, schon unter dem ersten und zweiten falschen Demetrius (1605—1608), sehen. Als sich dann die Polen in aller Form in die russischen Angelegenheiten einmischten und Sigismund III. seinen Feldzug nach Smolensk und Moskau unternahm (1609), stand den polnischen Juden das Einfallstor in das Russenreich vollends offen. Gab es doch im polnischen Heere selbst nicht wenig jüdische Marketender, die Branntwein sowie andere begehrte Artikel feilboten. Freilich mußten diejenigen von ihnen, die in die Hände der Moskowiter gerieten, ihre Gewinnsucht mit dem Kopfe bezahlen. Als einzig in seiner Art tritt uns in diesen Jahren der jüdische „Ritter" Berach aus Tyszowiez entgegen, der in den Reihen eines irregulären polnischen Reitertrupps kämpfte und in der Schlacht bei Moskau den Heldentod starb (1610). Solche Rencontres waren gewiß nicht dazu angetan, die in Moskau den Juden gegenüber herrschende Voreingenommenheit zu beseitigen. Bei den von den Bojaren mit Sigismund III. gepflogenen Unterhandlungen über die Berufung seines Sohnes Wladislaw auf den Moskauer Thron wurde denn auch von russischer Seite unter anderem die Bedingung gestellt, daß den Juden die Einreise nach Moskau verwehrt bleibe. Diese Bedingung wurde in jenen Vertragspassus aufgenommen, in dem sich der künftige Herrscher dazu verpflichtete, den griechischen Glauben treu zu beschirmen und dafür zu sorgen, daß die „lutherischen und römischen Lehrer" in der Kirche keine Zwietracht säten. Indessen kam die Wahl des Wladislaw bekanntlich nicht zustande. Die patriotische Volksbewegung führte zur Befreiung des Russenlandes von den Polen und erhob das Haus Romanow auf den Thron. Polen mußte sich mit der Wiederangliederung von Smolensk zufriedengeben, wo bereits im Jahre 1614 eine achtzigköpfige jüdische Gemeinde bestand. Hier und in den benachbarten Grenzortschaften wickelte sich jetzt der gesamte Warenaustausch zwischen Polen und Rußland ab,

---

ligion werden von ihnen (den Russen) so sehr verabscheut, daß sie keinen einzigen Juden in ihrem Herrschaftsbereiche dulden". In der Ertränkung der Juden von Polozk erblickte der Verfasser nur einen Sonderfall jener grundsätzlichen Politik, von der sich Moskau überhaupt leiten ließ.

da nach den eben eingestellten Feindseligkeiten selbst polnische Christen sich in das Innere des Russenreiches nur schwer Zutritt verschaffen konnten.

Etwas später fügte es der Zufall, daß eine kleine Schar von Juden in das ihnen verwehrte Land wider Willen verschlagen wurde: nach einem neuerlichen russisch-polnischen Kriege (1632 bis 1634) stellte sich nämlich heraus, daß sich unter den Kriegsgefangenen auch einige jüdische Einwohner der von den Russen besetzten litauischen und weißrussischen Städte befanden. Die gefangenen Juden wurden nach dem äußersten Osten des europäischen Rußland, nach dem Ural, abgeschoben, doch durften sie bald laut den Bestimmungen des Friedensvertrages wieder in ihre Heimat zurückkehren, mit Ausnahme derjenigen, die sich inzwischen mit russischen „Jungfern und Frauen" verheiratet hatten (Ukas des Zaren Michail Romanow vom Jahre 1635). Unter dem Zaren Michail kam es wegen der Juden erneut zu einer Auseinandersetzung mit Polen. Als König Wladislaw IV. den Zaren darum anging, seinem Vertrauensmann Aron Markowicz aus Wilna die Genehmigung zu erteilen, eine Reise nach Rußland zu unternehmen, erhielt er die Antwort, daß der Zar jedem beliebigen polnischen Kaufmann die Einreise gern bewilligen werde, jedoch nie den Juden, „deren es in Rußland nie gegeben hat und mit denen die Christen überhaupt keinen Verkehr pflegen dürfen" (1638). So blieb das Moskowitische Reich den Juden auch in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts verschlossen. Die auf Iwan den Schrecklichen zurückgehende Tradition war in dem von der Welt abgeriegelten russischen Lande noch immer nicht erschüttert. Die ihre Haustür vor den Juden zuschlagenden Russen sollten aber bald als ungebetene Gäste in den jüdischen Häusern erscheinen, und zwar als Bundesgenossen der aufständischen Ukraine, die durch Ströme jüdischen Blutes watend, den Weg nach Moskau fand, indem sie sich „unter den hohen Schutz" des Zaren Alexej Michajlowitsch begab (1654).

Höher war das „Kulturniveau" jener Hochburg des Judenhasses, die um diese Zeit an der nordwestlichen Grenze Polens, im baltischen *Livland* und in seiner Hauptstadt *Riga* erstand. Von den Hochmeistern des deutschen Schwertritterordens regiert, stellte sich Livland 1561, um sich vor den Machtansprüchen seitens des Moskowiterreiches und Schwedens sicher zu wissen, als ein halb unabhängi-

ges Herzogtum unter die Lehenshoheit Polens. Die deutschen Kaufleute von Riga, die jede fremdländische, namentlich die holländische Konkurrenz energisch bekämpften, glaubten der nun zu erwartenden Überflutung des Landes durch die polnischen Juden beizeiten einen Damm entgegensetzen zu müssen. Schon während des dem Anschluß an Polen vorhergehenden Krieges, als die polnischen Hilfstruppen in das Land einrückten, baten die livländischen Kaufleute den König Sigismund August, die Vertreter des „boshaftigen jüdischen Volkes" von der Versorgung des Heeres in jeder Weise fernzuhalten. In den zwischen Sigismund August und dem livländischen Ordensmeister, dem nachmaligen Herzog Kettler, abgeschlossenen Vertrag wurde ein besonderer Artikel aufgenommen, wonach die Juden in Livland keinen Handel treiben und sich namentlich nicht mit der Zollpacht befassen durften. Aus der Tatsache jedoch, daß die alteingesessene Kaufmannschaft in der Folgezeit Sigismund III. und den polnischen Sejm unzählige Male um Nichtzulassung der Juden in das Land angehen mußte, ist zu ersehen, daß die auf dem Papier stehenden Verbote gegen die Bedürfnisse des wirtschaftlichen Lebens nicht aufzukommen vermochten. Seit Ende des XVI. Jahrhunderts sind denn auch die in den weißrussischen Grenzortschaften beheimateten Juden, die schon von jeher mit ihren Waren in das Ordensgebiet vorzudringen pflegten, in Riga und in anderen livländischen Städten immer häufiger anzutreffen. Weitreichenden Schutz fanden sie hier bei den deutschen Gutsherren oder Rittern, denen sie Waren aus Polen und dem Moskowiterreiche lieferten, um von ihnen dafür landwirtschaftliche Erzeugnisse zu beziehen. Der lebhafte Handelsverkehr, der die weißrussische Stadt Polozk und manche anderen an der Düna gelegenen Städte mit Riga verband, wurde fast ausschließlich von Juden vermittelt. Das Handelsmonopol der ortsansässigen deutschen Kaufleute geriet immer mehr ins Wanken, und zu den früheren Rivalen, den Holländern und Schottländern, gesellten sich nun auch die Söhne des „gotteslästerlichen, boshaften, in vielen Teilen der christlichen Welt nicht geduldeten, durch besondere Abzeichen gebrandmarkten und von Gesetzes wegen in seinen Rechten beschränkten Volkes". Mit solchen Worten kennzeichneten das jüdische Volk die Bürger von Riga, als sie im Jahre 1611 ihre Vertreter nach Warschau entsandten, um beim Sejm die Ausweisung der jüdischen und schottischen Wanderhändler zu erwirken, welche

„ungeachtet der unruhigen Kriegszeiten" (es war die Zeit des polnisch-russischen Krieges) vom Warenhandel und dem Geldwechselgeschäft nicht Abstand nehmen wollten. König Sigismund III. glaubte das der livländischen Kaufmannschaft verbürgte „Privileg der Unduldsamkeit" unangetastet erhalten zu müssen. Als Riga dann, zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges, von dem schwedischen König Gustav Adolph besetzt wurde, versäumte die Kaufmannschaft nicht, sich auch von ihm das Privileg zusichern zu lassen, demzufolge die „die Bürger schädigenden Juden und Ausländer im Lande nicht geduldet werden sollten" (1621). Aus den aus der Folgezeit stammenden Urkunden erhellt jedoch, daß das Recht der Juden, die livländischen Messen zu besuchen sowie ihre Beziehungen zu den einheimischen Kaufleuten an Ort und Stelle zu regeln, nicht angefochten wurde. Der zeitweilige Aufenthalt zog sich indessen zuweilen stark in die Länge, bis schließlich die Stammgäste Livlands zum Teil auch bodenständig wurden. Stand doch das baltische Land unter der Herrschaft eines Systems, das eigentlich aus Deutschland stammte: ausschlaggebend war hier nicht ein von blindem Aberglauben und stumpfsinniger Furcht eingegebener Judenhaß, wie etwa in Moskowien, sondern einzig und allein jene kühl berechnende kaufmännische Engherzigkeit, die gegen die jüdischen Handelsrivalen ebenso das Christentum mobil machte, wie sie sich zur Abwehr der Holländer und Schottländer hinter patriotische Scheingründe verschanzte.

Im Gegensatz zu Moskau und Riga, wo man die Juden als lästige Eindringlinge empfand, wurden sie in dem am Gestade des Schwarzen Meeres gelegenen *Kaffa* (Theodosia) als tatkräftige Förderer der die tatarische Krim mit Polen und Litauen von jeher verbindenden Handelsbeziehungen stets mit offenen Armen empfangen. Gegen Ende des XV. Jahrhunderts, nachdem die Genuesen die Gegend von Kaffa verlassen hatten, wurde nämlich die Halbinsel *Krim* in ihrer ganzen Ausdehnung zur „Tatarei", da sie ungeteilt der Herrschaft der in Vasallenabhängigkeit von der Türkei stehenden tatarischen Chane verfallen war. Die kriegerischen Tataren unternahmen immer wieder Streifzüge in den Landbereich Polens und wurden so zu einem nicht zu unterschätzenden Gegner. Die polnischen Könige sahen sich genötigt, mit den mächtigen Chanen aus dem Gireigeschlechte Freundschafts- und Handelsverträge abzuschließen. Kraft dieser Abmachungen durften die polnisch-litauischen Kaufleute mit Ein-

schluß der Juden in alle bedeutenderen Städte der Krim: in die Residenzstadt Baktsche-Seraj (Bachtschisaraj), nach Kaffa, Goslow (Eupatoria), Perekop, Karassubasar, Kertsch und Balaklawa ungehindert Waren einführen. Die jüdischen Kaufleute waren hierbei insofern günstiger gestellt, als sie an Ort und Stelle Gemeinden von Stammesgenossen vorfanden, sowohl von Rabbaniten als von mit Litauen und Wolhynien von jeher aufs engste verbundenen Karäern. Die einstmals von dem litauischen Fürsten Witold in Troki und Luzk begründeten karäischen Kolonien (Band V, § 63) verstanden es, die Verbindung mit den ihnen verwandten Gemeinden in Tschufut-Kale („Judenfels") bei Bachtschisaraj, in Kaffa und anderen Krimer Städten ununterbrochen aufrechtzuerhalten. Zu Beginn des XVI. Jahrhunderts kommt in der Krim immer stärker das rabbanitische Element zur Geltung: die unter türkischem Protektorat stehende Halbinsel wird einerseits zum Wanderziel der heimatlosen, auf dem Wege über die Türkei kommenden Sephardim, andererseits der aus Polen und Litauen einwandernden Aschkenasim. Die im Jahre 1495 verfügte, später wieder rückgängig gemachte Ausweisung der Juden aus Litauen (Band V, § 64) setzte neue Scharen von Auswanderern, namentlich aus Kiew, nach der Krim in Bewegung und brachte sie mit der dortigen Judenheit in so enge Berührung, daß wir noch in dem aus viel späterer Zeit stammenden Schrifttum der Krimer Juden die „Exulanten von Kiew" („Galuth Kiow") vielfach erwähnt finden. Die Ausweisung sollte sich so letzten Endes für den von Juden vermittelten Handel zwischen Kiew und der Krim nur förderlich erweisen. Im XVI. Jahrhundert war zwar der Warentransport auf den von der Krim nach den polnischen Landen führenden Handelsstraßen durch die im Steppengebiet des unteren Dnjepr umherstreifenden Tataren- und Kosakenhorden aufs schwerste gefährdet, doch hielt dies die unternehmungslustigen Kaufleute von ihren waghalsigen Handelsreisen keineswegs zurück.

Auf der Krimer Halbinsel selbst erfreuten sich die Juden unter der Herrschaft der Chane aus dem Gireigeschlechte eines ruhigen Daseins, und die Dürftigkeit ihrer „Geschichte" zeugt, wie stets, nur davon, daß ihnen schwereres Ungemach erspart geblieben ist. Allerdings mußten sie hierbei alle Launen der den Staat patriarchalisch regierenden Despoten mit in Kauf nehmen: gleich der muselmani-

schen und christlichen steuerpflichtigen Bevölkerung war auch ihnen von den Chanen eine drückende Steuerlast aufgebürdet worden. Außer von den Chanen wurde die Bevölkerung auch noch von den sogenannten „Begs", den hohen Staatsbeamten, sowie von den Feudalherren geschröpft, die in ihren Lehensgebieten besondere Durchfuhrzölle zu erheben pflegten. Einen Schutz gegen die Raubgier dieser Kleinfürsten boten den Juden die ihnen von den Chanen nicht selten verliehenen Schutzbriefe („Jarlyks"). Die uns aus der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts erhalten gebliebenen Urkunden dieser Art lauten zumeist dahin, daß dieser oder jener Gruppe von Juden die Entrichtung des Tributs an die Begs und zuweilen auch gewisser Abgaben an den Chan selbst durch dessen besondere Gnade erlassen sei. In einem Teil der Freibriefe wurde den Juden das Recht des Besitzes von Ackerland und Weiden in der Umgegend der von ihnen bewohnten Städte gewährleistet, während manche andere die jüdischen Gemeinden vor jeder Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten schützen sollten[1]).

Die jüdische Bevölkerung der Krim setzte sich in dieser Epoche aus den folgenden drei Gruppen zusammen: den aus der Türkei und aus Italien gekommenen Sephardim und Romanioten, den Aschkenasim polnischer und litauischer Provenienz und den Karäern. Die Karäer hatten ihren wichtigsten Mittelpunkt in dem in der Nähe von Bachtschisaraj gelegenen Tschufut-Kale, in dessen Umgegend viele von ihnen weitausgedehnte Landgüter besaßen, während die bedeutendste Gemeinde der Sephardim und Aschkenasim in Karassabusar ihren Sitz hatte. Bunt durcheinandergewürfelt waren die Angehörigen

[1]) Es möge hier als Musterbeispiel ein im Jahre 1608 den Juden von Kirk-Ere oder Kale vom Chan verliehener „Schutzbrief" nach einer russischen Übersetzung aus dem tatarischen Originaltext mit manchen Abkürzungen wiedergegeben werden: „Ich, Vater des Sieges, der Kriegsherr Salamet-Gerai-Chan spreche: Allen Steuereinnehmern, Muftis, Richtern und Scheichen sei kundgetan, daß unsere im Paradies weilenden erhabenen Väter und älteren Brüder (es folgt die Aufzählung der früheren Chane) ihre allergnädigsten Schutzbriefe den Vätern und Ahnen jener in der Bergfeste Kirk-Ere wohnhaften Juden verliehen haben, denen wir nun diesen Schutzbrief zuteil werden lassen. In jenen gnädigen Freibriefen aber steht geschrieben, daß alle in der Festung wohnenden Juden als Tarchane (Privilegierte) gelten sollen, die von der Entrichtung der neu eingeführten Steuer und der Grenzzölle sowie des Torgeldes, von Arbeitspflicht, Einquartierungspflicht und der Lieferung von Last- und Zugtieren befreit sind . . . Nunmehr sind die Juden aus der Festung an meine glückumrankte Pforte gekommen, um gegen die sie bedrückenden Begs Klage zu führen. Wir verkünden daher, daß wir in der

dieser Gruppen in dem Hafenplatz Kaffa, wo sie sich in erster Linie als Kaufleute betätigten, wiewohl es auch hier, dem Zeugnis zeitgenössischer Reisender zufolge, nicht wenig Juden gab, die sich gleich den ortsansässigen Muselmanen und Christen in der Umgegend der Stadt mit Wein- und Gartenbau befaßten. Eine alte jüdische Siedlung hat sich bis in das XVII. Jahrhundert hinein auch in der Stadt Mangup erhalten. Die Umgangssprache der Krimer Juden scheint schon damals die tatarische gewesen zu sein, doch bedienten sie sich im religiösen Schrifttum ausschließlich des Hebräischen, in dem sie auch die Grabschriften abzufassen pflegten. Obgleich der alte religiöse Zwiespalt die „Krimtschaken", die rabbanitische Gruppe sephardisch-aschkenasischer Herkunft, und die Krimer Karäer durch eine tiefe Kluft voneinander trennte, ließ die Gemeinsamkeit der Umgangs- und Schriftsprache, wie es scheint, viele Fäden hinüber- und herüberlaufen. Die für diese Zeit in Betracht kommenden Quellen wissen jedenfalls nichts von Zusammenstößen zwischen karäischen und rabbanitischen Gemeinden zu berichten.

§ 39. Die Kahalselbstverwaltung

In einer Zeit, der der Begriff der Autonomie nationaler Minderheiten völlig fremd war und die umso größeres Verständnis den Standesinteressen entgegenbrachte, konnten die Juden eine Autonomie nur als besonderer Stand beanspruchen. Da nun die damalige soziale Ordnung die Judenheit Polens, wie die anderer Länder, tatsächlich zu einem besonderen Stande zusammengeschweißt hatte, so wurde ihnen denn auch die Autonomie in Form einer ständischen Selbstverwal-

Sitzung unseres Diwans dem Stadtbeg Achmed-Pascha eingeschärft haben, die Juden während einer bestimmten Zeitdauer mit der Forderung der obigen Steuern und Leistungen nicht zu belästigen. Nachdem diese Zeit abgelaufen sein wird, soll aber Achmed-Pascha wie seine Amtsnachfolger das Torgeld nicht in Gold, sondern nur in den in unserer Münze geprägten Geldstücken erheben . . . Ferner befehlen wir, daß die Hofdiener wie die Muselmanen überhaupt es unterlassen sollen, die Juden anläßlich der von diesen veranstalteten Hochzeitsfeiern, Festmahle oder Versammlungen aufzusuchen, um Geld oder Speise und Trank bei ihnen zu erbitten; gebietet doch das heilige Gesetz, jüdische Häuser, Veranstaltungen und Versammlungen geflissentlich zu meiden". Aus dem Inhalt anderer Freibriefe ist zu ersehen, daß die Beamten der Chane, die Agas, Begs und Mursas, den Juden nicht selten ihre Äcker, Gemüsegärten und Weiden streitig machten, so daß sich die Chane für das gute Recht ihrer jüdischen Untertanen höchstpersönlich einsetzen mußten.

tung zuteil. Wiewohl in ihrer Hauptmasse ein Bestandteil der Stadtbevölkerung, wurden die Juden dennoch nicht zu den städtischen Ständen gerechnet, für deren Angelegenheiten der Magistrat und die Zünfte zuständig waren, vielmehr bildeten sie eine Bürgerklasse für sich, die über eigene Selbstverwaltungsorgane und namentlich über eigene Gerichtsbarkeit verfügte. Die auf dem national-religiösen Prinzip sich aufbauende jüdische Gemeinde stellte so innerhalb der christlichen Stadt eine geschlossene Einheit, gleichsam eine Stadt für sich dar. In der Regel waren diese beiden Städte auch territorial voneinander getrennt, indem die Juden, sei es aus eigenem Antrieb oder auf behördliche Verfügung, ein besonderes, außerhalb der Stadt oder im Stadtinneren, in der Nähe des Marktes gelegenes Viertel bewohnten. Der in seinem Aufbau durch das Ständewesen bestimmte polnische Staat konnte eben nicht umhin, der auf Grund des „jüdischen Rechts" sich selbst verwaltenden Gemeinde ebenso seine Anerkennung zu erteilen, wie er einst die Gültigkeit des „Magdeburger Stadtrechts" für die aus Deutschland eingewanderten deutschen Bürger anerkannt hatte. Aber noch mehr: angesichts des für die Juden eingeführten besonderen Steuersystems war der königliche Fiskus an dem Ausbau einer die jüdischen Gemeinden straff zusammenfassenden und für den regelrechten Eingang der Steuern verantwortlichen Organisation sogar unmittelbar interessiert.

Zunächst versuchten die Herrscher von Polen, wie einst die Spaniens, die Judenheit dadurch an den Fiskus zu ketten, daß sie das Amt des Generalsteuereinnehmers und des Oberhauptes aller jüdischen Gemeinden, des von Staats wegen fungierenden Oberrabbiners, in derselben Person vereinigten. So ernannte Sigismund I., wie bereits erwähnt (oben, § 34), seine Steuereinnehmer oder „Exactoren", Abraham Bohemus und Franczek, zu „Präfekten" der jüdischen Gemeinden Groß- und Kleinpolens, seinen Zollpächter Michel Jezofowicz aber zum Vorsteher der Judenheit Litauens (1512—1514). Obwohl diesen Staatsbeamten gelehrte Rabbiner als Mitarbeiter beigegeben wurden, entbehrten sie dennoch jeder Autorität, und die Gemeinden fügten sich ihren Anordnungen nur mit größtem Widerwillen. So erlitt das versuchsweise eingeführte System der „Fiskalisation" des Rabbinats Schiffbruch und der König versuchte nunmehr, die jüdische Selbstverwaltung auf anderem Wege unter seinen Einfluß

zu bringen: er griff in die Wahlen der Bezirksrabbiner ein und ließ es sich nicht nehmen, in mehreren Großstädten die „Judendoktoren" selbst zu ernennen. Auf diese Weise wurde in Krakau Moses Fischel, der Sohn des obenerwähnten Franczek, und in Brest-Litowsk Mendel Frank der Rabbinerwürde teilhaftig (um 1530—1540). Die Gemeinden brachten indessen auch diesen ihnen aufgezwungenen Hirten nur geringes Vertrauen entgegen. Es kam so weit, daß sich Mendel Frank veranlaßt sah, vor dem König über die Unfolgsamkeit der ihm unterstellten Gemeindemitglieder Klage zu führen, so daß Sigismund I. die litauischen Juden ausdrücklich ermahnen mußte, sich den Urteilssprüchen ihrer nach jüdischem Gesetz Recht sprechenden „Doktoren" ohne Widerrede zu fügen. Nach und nach stellte sich jedoch heraus, daß es für den Fiskus viel vorteilhafter sei, den Gemeinden in der Wahl der für die Steuerentrichtung verantwortlichen Repräsentanten völlig freie Hand zu lassen. Besonders klar trat dies nach der Einführung der „Judenkopfsteuer" zutage, deren Repartierung zunächst jeder Gemeinde für sich, dann aber auch der Judenheit ganzer Bezirke auferlegt wurde. Zwei Jahre nach Einführung dieser Sondersteuer erging denn auch ein Dekret Sigismund Augusts (August 1551), das den jüdischen Gemeinden Großpolens (der Provinz Posen) das Recht der freien Wahl der Rabbiner und Richter zuerkannte und diesen die Befugnis einräumte, zusammen mit den Ältesten (seniores) die Verwaltungsfunktionen auszuüben, für die Rechtspflege dem „Gesetze Moses" gemäß Sorge zu tragen sowie gegen Widerspenstige den Cherem und andere Strafen zu verhängen, bei deren Vollziehung sie von den königlichen Behörden unterstützt werden sollten. Bald darauf wurde dieses königliche Privileg auch auf die Gemeinden Kleinpolens (Krakau, Lublin), Rotrußlands (Lemberg) und auf die Litauens ausgedehnt. Der Freibrief vom Jahre 1551 wurde so gleichsam zur „magna charta" der jüdischen Autonomie.

Seit der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts bilden diese Urkunden die staatsrechtliche Grundlage für die sich konsolidierende Macht des *Kahal*. Das Wort bezeichnete ursprünglich zwei verschiedene Begriffe: die Gemeinde („Kehila") und daneben deren Vollzugsorgan, den Gemeindevorstand; doch begann man allmählich mit der Bezeichnung „Kahal" nur den zweiten Sinn zu verbinden. Der an der Spitze einer jeden größeren Stadtgemeinde stehenden Kahal-

exekutive waren zugleich die kleineren jüdischen Siedlungen („Jischuwim") in den benachbarten Flecken und Dörfern als „Unterkahale" („Przykahalki") unterstellt. Die Zahl der Mitglieder der Kahalverwaltung entsprach der zahlenmäßigen Stärke der Gemeinde: in den größten Gemeinden zählte der Kahal etwa vierzig Mitglieder, während ihre Zahl in den mittleren und kleinen Gemeinden zwischen zehn und zwanzig schwankte. Die Mitglieder dieses Vollzugsorgans wurden alljährlich in den Zwischentagen des Osterfestes, und zwar von durch Los bestimmten Wahlmännern, gewählt. In Krakau war das indirekte Wahlverfahren laut dem Statut vom Jahre 1595 sogar dreifach abgestuft. Die Urwähler machten durch ihre Stimmzettel je eines der angesehensten Gemeindemitglieder namhaft und steckten die Zettel in eine Urne, worauf dann die ersten neun gezogenen Namen über die Zusammensetzung des Wahlmännerkollegiums entschieden; nachdem die neun Erwählten ihre Unparteilichkeit eidlich bekräftigt hatten, ernannten sie durch Zuruf fünf Gemeindemitglieder, die das eigentliche Wahlkollegium bilden sollten. Dieses letztere nominierte nun sämtliche Kahalmitglieder für das nächste Jahr, und zwar: vier „Roschim" (Raschim) oder Älteste, fünf „Tobim" oder Ältestengehilfen, bis vierzehn „Kahalleute" oder ordentliche Ratsmitglieder, ferner drei dreigliedrige Richterkollegien („Dajanim"); daneben setzte das Wahlkollegium die Ausschüsse für die Verwaltung der Synagogen, der Schulen und der Fürsorgeanstalten ein sowie Marktaufseher und sonstige Hüter der öffentlichen Ordnung im Judenviertel, Bücherrevisoren, die bei der Steuerveranlagung mitwirkenden Taxatoren („Schamaim") usw. Die auf diese Weise erwählten Ältesten und Ältestengehilfen bildeten zusammen den engeren Vollzugsausschuß des Kahals („Raschim we'tobim"). Die vier Ältesten lösten einander im Amte des Gemeindeoberhauptes allmonatlich der Reihe nach ab und führten demgemäß während der Ausübung ihrer höchsten Amtsfunktionen den Titel „Monatsparnas" („Parnas chodesch"). Diesem lag es ob, die Kahalbeschlüsse zur Ausführung zu bringen, für den Eingang der Steuern Sorge zu tragen, die etatmäßigen Ausgaben zu machen, mit den königlichen Behörden und dem Stadtmagistrat in Verbindung zu treten, wie er denn überhaupt im Laufe seines Amtsmonats gleichsam der unbeschränkte Herr der Gemeinde war. Ihm zur Seite stand der Rabbiner, der sein Amt auf Grund eines besonderen Vertrages mit dem Kahal ausübte. Außer den rein geistlichen

Funktionen hatte der Rabbiner die Obliegenheiten eines Oberrichters zu versehen: er besiegelte durch seine Unterschrift die Entscheidungen der Gerichtskollegien und verhängte den Bannfluch, diese wichtigste unter den ihm zu Gebote stehenden Strafarten. Die Kompetenzsphären der drei „Dajanim"-Kollegien waren in der Weise gegeneinander abgegrenzt, daß das eine von ihnen für Zivilansprüche im Werte bis höchstens zehn Zloty zuständig war, das andere bis höchstens hundert Zloty, während das dritte über Ansprüche zu entscheiden hatte, deren Wert hundert Zloty überstieg. Zu den wichtigsten Funktionen des Kahal gehörte ferner die Entsendung von Beisitzern in die königlichen Gerichte zur Teilnahme an der Rechtsfindung in Prozessen, in denen die Juden nur eine der Parteien waren. Für solche zivil- wie strafrechtliche Sachen war bekanntlich der königliche Wojwode zuständig, doch pflegte dieser die Rechtsprechung in der Regel dem Vizewojwoden, der zugleich den Titel eines „Judenrichters" (judex Judaeorum) führte, zu überlassen.

Dem Kahal war eine Reihe von Vereinen oder „Genossenschaften" („Chebroth") angegliedert, die sich der Pflege der geistigen Interessen oder der Wohltätigkeit widmeten, zum Teil aber auch wirtschaftliche Zwecke verfolgten. So gab es Vereine zur Pflege des Thorastudiums, zur Förderung des Schulwesens, Brüderschaften von Krankenpflegern, Bestattungsvereine, Verbände für „Gefangenen"-, d. h. Verhaftetenbefreiung; daneben tauchten aber auch jüdische Handwerkerzünfte auf, deren Mitglieder an manchen Orten eigene Synagogen und besondere Rabbiner besaßen. Alle diese Organisationen standen in demselben Verhältnis zum Kahal, wie etwa die christlichen Zünfte und Privatverbände zum Magistrat. Neben den administrativen und gerichtlichen Funktionen übte der Kahal in einem gewissen Maße auch die gesetzgebende Gewalt aus: er erließ allgemeinverbindliche Verfügungen („Takanoth"), durch die er in das wirtschaftliche, religiöse und Familienleben der Gemeindemitglieder regelnd eingriff. So enthält die Krakauer Kahalsatzung vom Jahre 1595 nicht nur eine detaillierte Wahlordnung und eine genaue Umschreibung der Amtspflichten des Kahal, sondern auch ins einzelne gehende Vorschriften über das bei der Steuerrepartierung einzuhaltende Verfahren, über die Besoldung der Geistlichkeit, der Lehrerschaft und auch der Hausangestellten sowie Verfügungen zum Schutze von Treu und Glauben, zur Eindämmung des im Haushalt,

namentlich aber bei Hochzeiten und sonstigen Familienfeierlichkeiten zutage tretenden Hanges zum Luxus u. dgl. m. In dem Maße jedoch, als die Zentralorgane der Selbstverwaltung, die von den Landesverbänden der Kahale abgehaltenen Repräsentantentage („Waadim"), an Bedeutung gewannen, kamen diese immer mehr auch als Träger einer Legislative zur Geltung, welche durch die von ihr erlassenen Verordnungen allgemeinen Charakters die gesetzgeberische Tätigkeit der einzelnen Kahale fast gänzlich absorbierte.

Das Krakauer Statut vom Jahre 1595 kann überhaupt als Musterbeispiel für die Kahalsatzungen im damaligen Polen gelten. Soweit diese Gemeindeverfassungen voneinander abwichen, hing dies mit der Größe der einen oder anderen Gemeinde zusammen, und so betrafen die jeweiligen Besonderheiten vor allem die Zahl der Kahalbeamten, ihre Rangordnung, den Umfang ihres Wirkungskreises sowie die Aufteilung der Funktionen zwischen den einzelnen Ämtern. Gleich der allgemeinstädtischen Selbstverwaltung jener Zeit baute sich auch das Kahalregime auf dem oligarchischen Prinzip auf. Die Wahlmänner wurden in der Regel durch Los aus einem verhältnismäßig engen Kreise von Notabeln, insbesondere aus dem der kapitalkräftigsten und darum am höchsten besteuerten Gemeindemitglieder gewählt. So wurden denn Jahr für Jahr dieselben Personen zu den Kahalämtern berufen, deren Inhaber bestenfalls zum Teil durch neue Anwärter ersetzt wurden oder lediglich die von ihnen ausgeübten Amtsfunktionen auf eine neue Weise untereinander verteilten. Dies war der Grund für jene dem Kahal eigene, konservative und allem Neuen abholde Einstellung, die ihm mit dem damaligen, von den Patriziern, den Großkaufleuten und den Zunftmeistern beherrschten Magistrat gemein war. Gleichwohl vertrat der Kahal auch in dieser Gestalt eine wichtige organisatorische Macht im Judentum. Der Einzelne besaß am Kahal einen festen und sicheren Hort gegen die Übermacht der Staatsgewalt. Stellte doch der Kahal den Zellkern im Aufbau der jüdischen Autonomie dar. Darum konnte auch die Gesamtheit dieser Zellen vermittels der von ihr geschaffenen Zentralorgane der Selbstverwaltung zum Träger der nationalen Autonomie im eigentlichen, staatsrechtlichen Sinne des Wortes werden und die ganze polnisch-litauische Judenheit zu einer wohlorganisierten Nation zusammenschweißen. Von der allgemeinbürgerlichen Aufbauarbeit

abgedrängt, verstand es das jüdische Volk, sein inneres Aufbauwerk wenn nicht besser, so doch zumindest ebensogut zu vollbringen, wie die von ihren herrschenden Klassen geführte polnische Nation.

§ 40. Die Kahalverbände und ihre „Waadim" oder Landtage

Äußere wie innere Ursachen trugen gleicherweise dazu bei, das Bedürfnis nach einer Zentralisierung der jüdischen Selbstverwaltung immer dringender werden zu lassen. Der äußere Grund war nur eine Abwandlung jener fiskalischen Erwägungen, die die polnische Regierung schon längst zur Aufrechterhaltung der Autonomie der einzelnen Gemeinden und zur Unterstützung der sie beherrschenden Kahale veranlaßt hatten. Die Regierung, die dem Kahal Dank dafür wußte, daß er ihr die Mühe des Aufsuchens jedes einzelnen Steuerzahlers abnahm, hatte nämlich die Absicht, sich auch die Umständlichkeit des Verkehrs mit den vielen einzelnen Gemeinden zu ersparen, zumal da deren Zahl im Polen und Litauen des XVI. Jahrhunderts in ständigem Wachsen begriffen war. Die Interessen einer geregelten Finanzverwaltung verlangten die Repartierung des Steuerkontingents in runden Pauschalsummen auf Bezirke, die größere Gruppen von Gemeinden umfaßten, was notwendigerweise das Bestehen eines Zentrums für die jeweilige Gruppe voraussetzte. So kamen Steuerbezirke zur Entstehung, deren Grenzen sich im großen und ganzen mit denen der geschichtlich gewachsenen Länder deckten: Großpolen (mit dem Mittelpunkt Posen), Kleinpolen (Krakau und Lublin), Rotrußland mitsamt Podolien (Lemberg), Wolhynien (Wladimir-Wolynsk, Kremenez), Litauen (Brest, Grodno, später auch Wilna). Entsprechend der so durchgeführten Einteilung der Steuerbezirke mußten sich nun auch die Kahale zu Bezirksverbänden zusammenschließen. Die für die Entrichtung der festgesetzten Pauschalsumme solidarisch haftenden Kahale pflegten periodisch zusammentretende Repräsentantentage abzuhalten zwecks Repartierung des jeweiligen Steuerkontingents auf die einzelnen Gemeinden. Für eine noch weitergehende Vereinfachung dieses Systems der Eintreibung der Judenkopfsteuer hatte sich die Regierung in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts entschieden. Zunächst wurde die Pauschalsumme der von den Juden zu leistenden Kopfsteuer durch die auf dem Warschauer Sejm vom Jahre 1581 ausgearbeitete Steuer-

verordnung („Universal poborowy") der polnisch-litauischen Judenheit als Gesamtheit auferlegt; seit dem Jahre 1590 wurde es indessen Brauch, die Summe gesondert für die Juden der Kronlande und die Litauens festzusetzen (oben, § 37). So schufen Regierung und Parlament im Interesse des Fiskus die staatsrechtliche Grundlage für den Zusammenschluß der Kahale zu Bezirksverbänden und sodann zu zwei umfassenden Landesverbänden, wodurch zugleich auch die Organe dieser Verbände rechtliche Sanktion erhielten, jene periodisch zusammentretenden Delegiertentage, auf denen neben den Steuerangelegenheiten auch alle anderen die jüdische Gesamtheit betreffenden Fragen zur Erörterung gelangten.

Indessen waren diese Kahalverbände sowie ihre regelmäßig wiederkehrenden Vertretertage schon lange vor ihrer Legalisierung durch die Regierung kraft eines innerhalb der autonomen Gemeinden selbst sich geltend machenden Bedürfnisses in Wirksamkeit getreten. Die Vertreter der verschiedenen Gemeinden pflegten vor allem zu dem Zwecke zusammenzutreten, um über die die ganze Provinz oder die gesamte polnische Judenheit betreffenden Angelegenheiten Aussprache zu pflegen, namentlich aber um bei dem König im Namen der Gesamtheit die Bestätigung alter Privilegien oder Schutzmaßnahmen gegen Bedrückung von seiten der Stadtbehörden und der Geistlichkeit zu erbitten. Daneben galt es, Normalsatzungen für die Kahale auszuarbeiten, um die Verwaltung in den Gemeinden auf eine einheitliche Grundlage zu stellen, und die gegenseitigen Beziehungen zwischen großen und kleinen Gemeinden, zwischen Kahalen und Unterkahalen in geregelte Bahnen zu lenken. Die weiten Grenzen, die der autonomen jüdischen Gerichtsbarkeit gesteckt waren, riefen darüber hinaus auch das Bedürfnis wach, einen unmittelbaren Meinungsaustausch zwischen den Rabbinern über die Anwendung der einen oder anderen Norm des biblisch-talmudischen Rechts herbeizuführen. Außerdem mußte eine den rabbinischen Ortsgerichten übergeordnete Berufungsinstanz geschaffen werden, die zugleich für Streitsachen zwischen Privaten und dem Kahal oder zwischen miteinander entzweiten Kahalen zuständig war. Aber auch die gewöhnlichsten Zivilklagen konnten bei verschiedenem Gerichtsstand des Klägers und des Beklagten am besten an einer neutralen Gerichtsstätte erledigt werden, für die namentlich jene Messestädte in Betracht kamen, in denen sich die gesamte Handelswelt ein Stelldichein

zu geben pflegte. Als ein solcher Messeplatz erlangte besondere Bedeutung im XVI. Jahrhundert das an der polnisch-litauischen Grenze gelegene *Lublin,* in dem sich zu der alljährlichen Februarmesse die Kaufmannschaft aus den beiden Reichshälften einfand. Der sich über zwei Wochen hinziehende Jahrmarkt bildete somit den gegebenen Sammelpunkt auch für die Rabbiner und sonstigen Kahalmänner. Schon unter Sigismund I. kamen hier, wie es in einer amtlichen Urkunde aus dem Jahre 1533 heißt, die „Judendoktoren" zu dem Zwecke zusammen, um „ihrem Gesetze gemäß" Recht zu sprechen. Im Jahre 1540 erhielt die Tätigkeit dieses für Streitsachen zwischen jüdischen Kaufleuten zuständigen Messegerichts auch die königliche Sanktion, wobei die Zahl seiner Mitglieder auf sieben festgesetzt wurde: dem den Vorsitz führenden Rabbiner von Lublin wurden nämlich je zwei Richter aus Posen, Krakau und Lemberg als ordentliche Gerichtsräte beigegeben. Nach und nach entwickelten sich diese während der Messen veranstalteten Zusammenkünfte zu regelmäßigen Konferenzen der Vertreter der Hauptgemeinden von Polen und Litauen, um dann in den letzten Jahrzehnten des XVI. Jahrhunderts, wie schon erwähnt, im Zusammenhang mit dem neueingeführten Besteuerungssystem auch eine staatsrechtliche Grundlage zu erhalten.

Dies ist die Entstehungsgeschichte des um 1580 zur festen Form gelangten Zentralorgans der jüdischen Selbstverwaltung in Polen, des sogenannten „Länderwaad" (*Waad ha'arazoth*). Mitglieder dieses Kongresses waren Vertreter der obenerwähnten fünf Länder: Groß- und Kleinpolens, Rotrußlands, Wolhyniens und Litauens. In seinen Anfängen mußte der Waad oft seinen Namen ändern: je nachdem in der Session alle oder nur ein Teil der Länder vertreten waren, hieß nämlich der Waad bald Waad der fünf, bald der vier, bald gar der drei Länder. Als jedoch später Litauen aus dem Verbande der polnischen Gemeinden ausschied und einen eigenen Verband ins Leben rief (1623), während die vier Kronländer zugleich die Delegiertentage regelmäßig zu beschicken begannen, bürgerte sich für den Kongreß der polnischen Juden die dann unabänderlich werdende Bezeichnung „Waad der vier Länder" (*Waad arba arazoth*) ein. Die Versammlung setzte sich aus den von den bedeutendsten Gemeinden der betreffenden Länder abgeordneten Kahaläitesten und Rabbinern zusammen. Die Konferenzen wurden ein- oder zweimal jährlich der

Reihe nach in Lublin und im galizischen Jaroslau abgehalten. In Lublin pflegte man in der Regel gegen Ende des Winters, in der Zeit zwischen Purim und Passah zu tagen, in Jaroslau aber gegen Ausgang des Sommers, während des dort stattfindenden Jahrmarktes. „Die Zusammenkünfte der Gemeindeführer (Parnassim) aus den vier Ländern ließen — so bemerkt der Chronist der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Nathan Hannover — die Erinnerung an das Synhedrion erstehen, das einst seine Sitzungen in der Halle des Jerusalemer Tempels abhielt. Der Gerichtsbarkeit dieser Männer war die gesamte polnische Judenheit unterstellt, sie erließen Schutzvorschriften und bindende Verordnungen („Takanoth") und durften nach freiem Ermessen Strafen verhängen. Alle verwickelten Angelegenheiten wurden ihnen zur Entscheidung unterbreitet. Um sich die Arbeit zu erleichtern, pflegten die Vertreter der vier Länder das sogenannte ‚Landgericht' zu bestellen, das vermögensrechtliche Streitigkeiten zu schlichten hatte, während sie selber (in corpore) die peinliche Gerichtsbarkeit ausübten sowie in schwierigeren zivilrechtlichen Fällen, wie etwa in die Chasaka (Ersitzung) und dergleichen betreffenden Sachen Recht sprachen".

Daneben war der „Waad der vier Länder" ein treuer Hort der staatsbürgerlichen Interessen der polnischen Judenheit. In Wahrnehmung dieser Interessen pflegte er nach Warschau und anderen Tagungsorten des Reichssejms „Schtadlanim" zu entsenden, um bei dem König und den Würdenträgern die Bestätigung alt verbriefter Privilegien oder den Verzicht auf geplante Rechtsbeschränkungen sowie auf ins Auge gefaßte Steuererhöhungen zu erwirken. Andererseits sah sich der Waad zuweilen veranlaßt, die einzelnen Gemeinden an ihre Gehorsamspflicht gegenüber der Regierung zu erinnern, namentlich in den Fällen, wo die Mißachtung der behördlichen Verfügungen dem ganzen Volk bedrohlich werden konnte. So kontrasignierte der in Lublin im Jahre 1580 zusammengetretene Waad in feierlicher Weise das bekannte Sejmgesetz, das den Juden Groß- und Kleinpolens die Pachtung der Staatszölle und sonstiger Regale untersagte, und zwar mit der Begründung, daß „diejenigen, die durch die im Großen betriebene Pacht auf Gewinn und Bereicherung ausgehen, gar leicht eine schwere Gefahr über die Gesamtheit heraufbeschwören können". Die Hauptsorge des Waad war jedoch die Regelung der innerjüdischen Lebensverhältnisse. Speziell den Handelsstand be-

traf das Reglement, welches im Auftrage des Waad im Jahre 1607 vom Lemberger Rabbiner Josua Falk Kohen ausgearbeitet worden war. Diese Versammlung hatte sich nämlich mit der alten Frage zu befassen, auf welche Weise das biblische Verbot, Stammesgenossen Zinsen abzufordern, mit den Lebensnotwendigkeiten in Einklang gebracht werden könnte: wurde doch dieses Verbot infolge des Aufschwungs des Kreditverkehrs selbst von gottesfürchtigen Männern häufig mißachtet. So erschien es nur billig, den zur Überwindung des zwischen Gesetz und Leben klaffenden Widerspruchs schon vom Talmud angedeuteten juristischen Fiktionen (Band III, § 46) nunmehr zu rechtlicher Bedeutsamkeit zu verhelfen. Durch eine zur unerläßlichen Pflicht gemachte besondere Rechtshandlung, „Heter isska" genannt, sollte nämlich das Kreditgeschäft die Form eines Handelsvertrages gewinnen, die Schuldverschreibung — die eines Gesellschaftsvertrages, der dem Geldgeber den Zinsgewinn als angeblichen Handelsprofit sichern sollte. In dem schriftlich abzuschließenden Vertrag mußte ausdrücklich erwähnt sein, daß der Gläubiger dem Schuldner das Geld zu Geschäftszwecken vorschieße, und zwar unter der Bedingung, daß beide Kontrahenten sowohl am Gewinn wie am Verlust beteiligt seien, mit der Maßgabe jedoch, daß dem das Geschäft tatsächlich leitenden Teilhaber, d. i. dem Schuldner, ein größerer Gewinnanteil zufallen müsse. Der Lubliner Waad machte seine Zustimmung zu dieser Legalisierung des Zinsdarlehensgeschäftes von der Beglaubigung aller derartigen Abmachungen bei den zuständigen Kahalsgerichten abhängig. Während der gleichen Sitzungsperiode wurde eine Reihe von Verfügungen getroffen, die die Förderung der Frömmigkeit im Volke sowie seine strenge Absonderung von der Umwelt bezweckten. Die Rabbiner wurden verpflichtet, schärfstens darauf zu achten, daß die Speisegesetze streng eingehalten würden, daß die Juden sich in ihrer Tracht nicht den Christen anglichen, daß sie nicht mit ihnen zusammen in den Schenken zechen sollten, sowie insbesondere darauf, daß die jüdischen Frauen, namentlich auf dem Lande, wo die jüdischen Pächterfamilien mitten unter den christlichen Massen einsam lebten, an ihrer Keuschheit keinen Schaden nähmen.

Ein besonderer, aus den Vertretern der verschiedenen Länder zusammengesetzter Waad-Ausschuß hatte während der Session die Staatssteuern und in erster Linie die von dem Reichssejm festgesetzte

Pauschalsumme der Kopfsteuer auf die einzelnen Länder zu repartieren. Mit der etwa zwei Wochen in Anspruch nehmenden Sitzungsperiode des Waad fiel die Session des von den Landrichtern („Dajane ha'arazoth") gebildeten obersten Tribunals zusammen, dem bekanntlich auch die Verwaltungsgerichtsbarkeit zustand. Die Kompetenz der in den bedeutenderen Städten wirkenden Kahale erstreckte sich nämlich, wie erwähnt, zugleich auf die nächstgelegenen jüdischen Siedlungen („Jischubim"), die der selbständigen Verwaltungsorgane entbehrten und von Hilfsorganen des Hauptkahal, den sogenannten Unterkahalen, verwaltet wurden. In dem Maße jedoch, als die Bevölkerung einer solchen Siedlung zunahm, überschritten die Unterkahale immer häufiger ihre Kompetenzsphäre und ließen ihre Ansprüche auf Selbständigkeit laut werden, während der Hauptkahal um so weniger Grund hatte, sie von seiner Vormundschaft zu befreien, als er hierdurch Einbuße an Steuerzahlern erleiden mußte. Daneben kam es aber auch vor, daß um die Herrschaft über die Unterkahale Grenzstreitigkeiten zwischen zwei benachbarten Bezirkskahalen entbrannten, so daß die umstrittenen kleinen Grenzgemeinden bald der einen, bald der anderen der „kriegführenden Parteien" zur Beute fielen. So zog sich z. B. ein Streit zwischen den Kahalen von Tykocin und Grodno um die Jurisdiktion über die den beiden Städten benachbarten Gemeinden in den an der polnisch-litauischen Grenze gelegenen Flecken (Zabludowo u. a.) durch ganze Jahrzehnte hin (1621—1668), und das dem Waad angegliederte Verwaltungsgericht war es nun, das in diese endlosen und wechselvollen Streitigkeiten immer wieder eingreifen mußte. Eine weitere Komplikation erfuhr seine Aufgabe in diesem Falle dadurch, daß gerade um jene Zeit Litauen von dem Reichsverbande der Kahale abgefallen war und einen Sonderwaad ins Leben rief.

Der Austritt der litauischen Kahale aus dem allgemeinen Kahalverbande erfolgte im Jahre 1623. Von außen her mochte dieser Austritt dadurch veranlaßt worden sein, daß der Reichssejm, wie oben erwähnt, den litauischen Gemeinden ein besonderes Kopfsteuerkontingent aufzuerlegen pflegte und sie so zu einer Sonderrepartierung verpflichtete. Doch gab es sicherlich auch tiefere Ursachen für die Trennung, die vor allem in der Verschiedenartigkeit der wirtschaftlichen Verhältnisse in den „Kronlanden" und in Litauen zu suchen sind. Die Gründung des neuen Verbandes vollzog

sich in der Weise, daß die Vertreter der drei Hauptkahale Litauens, die von Brest, Grodno und Pinsk, im August 1623 zusammentraten und den Beschluß faßten, sich als „Waad der Hauptgemeinden des Landes Litauen" („Waad kehiloth raschioth di'mdinath Lita") zu konstituieren. Der neue Waad pflegte in Abständen von zwei bis drei Jahren zusammenzutreten und hielt bis 1648 elf Tagungen in Brest, Pruzan und Seljez ab. In späterer Zeit traten dem Verbande der drei litauischen Hauptkahale die zwei inzwischen zu Bedeutung gelangten Kahale von Wilna und von Sluzk bei (1652 und 1691), so daß der neu gegründete Verband seine Tätigkeit bedeutend erweitern konnte. Der Umkreis dieser Tätigkeit war in den zahlreichen Beschlüssen umschrieben, die bereits von der Gründungsversammlung gefaßt worden waren. Schon damals wurde eine umfassende Regelung des sozialen und geistigen Lebens ins Auge gefaßt: des Verkehrs der Gemeinden untereinander, des bei der Steuerrepartierung einzuhaltenden Verfahrens, des Verhältnisses zum Reichssejm, zum Landadel und zu den Bürgerschaften, der Ordnung der Kahalwahlen sowie des Volksbildungswesens. Wie aus diesem Reglement zu ersehen ist, war jedem der drei Hauptkahale ein besonderer Wahlbeamter, der sogenannte Landesälteste („Rosch medina") beigegeben, dem es oblag, in der Zeit zwischen den Sessionen des Waad die Ausführung der von ihm gefaßten Beschlüsse zu überwachen, wie überhaupt die Interessen des betreffenden Bezirkes wahrzunehmen. Den Landesältesten war es unter anderem überlassen, den Juden aus den polnischen Kronländern die Ansiedlung im Lande sowie die Übernahme der Pacht von litauischen Landgütern zu gestatten oder zu verbieten. Der Waad von Litauen pflegte außerdem einen besonderen „Landesfürsprech" („Schtadlan ha'medina") einzusetzen, der während der Sitzungsperiode des Reichssejms in Warschau zu weilen und über alle die Judenheit Litauens betreffenden Gesetzentwürfe, namentlich über die Höhe der ihr zugedachten Kopfsteuersumme genaue Erkundigungen einzuziehen hatte. Zugleich wurde ihm das Recht eingeräumt, im Namen des Waad den jeweils festgesetzten Steuerbetrag in Pacht zu nehmen. Im Jahre 1628 setzte der Waad sogar eine aus drei Landesvertretern bestehende Schtadlanim-Kommission ein, um „während der Zusammenkunft der Reichsstände auf der Hut zu sein". Darüber hinaus entsandten die drei Hauptkahale ihre Fürsprecher auch noch zu den in jedem Wahlbezirk zusammentretenden „Klein-

sejms" („Sejmiki") oder Kreistagen des Landadels, auf denen die Sejmdeputierten gewählt wurden: die Aufgabe dieser Kahalgesandten bestand darin, die Aufnahme von judenfeindlichen Vorschlägen in die den Abgeordneten mitgegebenen Instruktionen mit allen Mitteln zu verhindern.

Die von dem litauischen Waad für die einzelnen Kahale ausgearbeitete Wahlordnung wich nur unerheblich von dem in Krakau und auch sonst in Polen geltenden Wahlsystem ab. Auch hier fielen die Wahlen gewöhnlich in die Passahzeit; die amtierenden Kahalmänner machten die von ihnen für das Wahlmännerkollegium in Aussicht genommenen Personen durch Stimmzettel namhaft, und als gewählt galten jene fünf Kandidaten, die die meisten Stimmen auf sich vereinigten; zur Vermeidung von Mißbräuchen durften die einmal ernannten Wahlmänner im nächsten Jahre nicht wieder die Wahl vornehmen. Der Kahalverfassung lag die folgende Rangordnung der Ämter zugrunde: „Roschim", „Tobim", „Ikurim", d. h. fest angestellte Beamte, und „Dajanim"; daneben wurden Vorsteher („Gabbaim") der verschiedenen Gemeindeanstalten ernannt. Schon die ersten litauischen Kongresse ließen es sich besonders angelegen sein, den Handel in den Städten und namentlich die für die Juden Litauens so bedeutungsvolle Pacht der Schlachtaländereien in geregelte Bahnen zu lenken. Angesichts der überhandnehmenden Konkurrenz zwischen den Bewerbern um die Pacht der Landgüter, eines Wettbewerbs, der den Pachtzins in wildem Tempo in die Höhe trieb, vielen Familien zum Verhängnis wurde und zuweilen gemeingefährliche Denunziationen zeitigte, wurde die Bestimmung getroffen, daß ein Landpächter, der ein in der Umgegend seines ständigen Wohnorts belegenes Gut drei Jahre lang in Pacht hatte, in bezug auf dieses Gut ein lebenslängliches Prioritätsrecht („Chasaka") genießen sollte. Ferner hatten die Kahale die Aufgabe, die Mittel und Wege zu kontrollieren, durch die man sich die Pacht der Steuern und Zölle sowie sonstige staatliche Konzessionen zu sichern pflegte, um so die gesamte Judenheit gefährdende Mißbräuche unmöglich zu machen. Überhaupt war es eine ständige Sorge des litauischen Waad, daß der gute Ruf der Judenheit als solcher durch das unlautere Gebaren Einzelner nicht beeinträchtigt werde. Um der die Mißgunst der christlichen Umwelt erregenden Putzsucht der Frauen und ihrer Eitelkeit zu steuern, wurde es ihnen durch eine besondere Verordnung untersagt, prunk-

volle Samt- oder Seidenkleider sowie mit Perlen bestickte Hauben und sonstigen Kopfputz zu tragen, es sei denn anläßlich feierlicher Familienfeste. Auf den Sitzungen des Waad der ersten Periode (bis 1648) wurde mehrmals auch darüber beraten, auf welche Weise die immer wieder auftauchende Ritualmordlüge und die Anklage wegen „Schändung des Brotes" (der Hostie) zu bekämpfen sei, wobei für die Verteidigung der jeweils Verhafteten die nötigen Mittel aus der Landeskasse zur Verfügung gestellt zu werden pflegten. Zur Speisung dieser Waadkasse wurde eine besondere Steuer eingeführt, welche die dem Verbande angehörenden Kahale alljährlich zu entrichten hatten („Ssechum"); aus den so aufgebrachten Mitteln wurden die mit der Veranstaltung der Konferenzen verbundenen Unkosten bestritten, die Landesfürspreche und die sonstigen Vertrauensmänner des Waad entschädigt, die einzelnen Kahale im Falle der erwähnten Katastrophen unterstützt u. dgl. m.

So erstanden in den polnischen Kronlanden und in Litauen zwei voneinander unabhängige Gemeindeverbände mit gesonderten Zentralorganen an ihrer Spitze. Während dem polnischen Verbande vier Kahal-„Länder" angehörten, umfaßte der litauische Verband drei (später fünf) große Einzelgemeinden, deren Wirksamkeit sich allerdings gleichfalls auf einen größeren Kahalbezirk erstreckte. Die Vertreter jedes Landes oder jedes Bezirkes pflegten ihrerseits Konferenzen oder kleine Waadim abzuhalten, die zu dem Hauptwaad in dem gleichen Verhältnis standen, wie etwa die polnischen „Kleinsejms" zu dem Reichssejm. So trat in Großpolen ein Landtag der dortigen Gemeinden in Wirksamkeit, die Gemeinden von Wolhynien waren in einer sie umfassenden „Wolhynischen Synagoge" zusammengeschlossen usf. Dementsprechend trat später auch in Litauen eine „Weißrussische Synagoge" hervor, die gesonderte Bezirkskonferenzen abzuhalten pflegte. Diesen jüdischen „Kleinsejms" lag es vor allem ob, die Steuern auf die einzelnen in ihnen vertretenen Gemeinden nach Maßgabe deren zahlenmäßiger Stärke zu repartieren sowie Delegierte zum Großwaad zu ernennen. Die „Kleinsejms" spielten somit die Rolle von Zwischeninstanzen der Selbstverwaltung, die die einzelnen Kahale mit dem ihnen übergeordneten polnischen oder litauischen Großwaad verbanden. Daneben fungierte zuweilen auch noch ein besonderer Ausschuß, in dem die beiden Waadim durch *Delegationen* vertreten waren und der zwecks Beilegung von zwischen den beiden

Verbänden etwa entstehenden Streitigkeiten und namentlich das Steuerwesen betreffenden Differenzen sowie zur Beschlußfassung über die zur Abwendung einer drohenden Katastrophe zu ergreifenden Maßnahmen zusammenzutreten pflegte.

Diese straffe und weit verästelte Organisation der Gemeindeselbstverwaltung brachte es mit sich, daß der Sinn für Recht und Ordnung in der jüdischen Bevölkerung stets wach erhalten blieb. Sie war es, die der vom allgemeinen Staatsleben abgedrängten und auf sich selbst angewiesenen Volksmasse eine vollwertige staatsbürgerliche Erziehung zuteil werden ließ. Bot sie doch der staatlosen Nation Ersatz für das ihr fehlende national-politische Betätigungsfeld, um sie so mit dem inneren Getriebe des autonom-bürgerlichen Daseins vertraut zu machen und zugleich ihre kulturelle Eigenart und deren Entwicklung zu fördern.

§ 41. Die Talmudschule und der Aufschwung des rabbinischen Schrifttums

Der Grund- und Eckstein dieser eigenartigen Kultur war die autonome Schule. Alle Knaben vom sechsten bis zum vollendeten dreizehnten Lebensjahre waren schulpflichtig und mußten den „Cheder" (Elementarschule) besuchen. Die Unterrichtssprache in diesen Schulen war die jüdisch-deutsche Umgangssprache, den Gegenstand des Unterrichts bildeten die Bibel im Originaltext, die faßlicheren Talmudtraktate nebst Kommentaren und daneben in manchen Schulen auch noch die hebräische Grammatik, ferner Rechnen sowie Lese- und Schreibübungen in der jüdischen Mundart. Die Gründung der Volksschulen war der freien Initiative der „Melamdim" (Volksschullehrer) überlassen, die ohne besondere Genehmigung einen Knabencheder eröffnen und Schulgeld beanspruchen durften; zu Lasten der Gemeinde fiel allein der Unterhalt jener Schule, die für die Kinder der Unbemittelten und für Waisen bestimmt war, der sogenannten „Talmud-Thora". Indessen erstreckte sich die Kontrolle des Kahal nicht nur auf die Gemeinde-, sondern auch auf die Privatschulen: der Gemeinderat pflegte nämlich das Schulprogramm, die Höhe des Lehrgeldes und die Dauer der Unterrichtszeit festzusetzen, zuweilen aber auch eine besondere Schulkommission mit der Beaufsichtigung des Unterrichtes und der Prüfung der Schüler zu betrauen.

Die Hochschule für das Talmudstudium, die „Jeschiba", stand unter

der strengen Obhut der Rabbiner. Der eine umfassende rabbinische Bildung vermittelnden Schule versagte auch der Staat seine Anerkennung nicht. Im Jahre 1567 gestattete König Sigismund August der jüdischen Gemeinde von Lublin, eine Jeschiba oder ein „Gymnasium" in einem eigens dazu errichteten Gebäude zu eröffnen, indem er zugleich dem die Schule leitenden gelehrten Rabbiner den Titel eines „Rektors" verlieh. Vier Jahre später räumte der König „dem gelehrten Salomo aus Lemberg, den die dortige jüdische Gemeinde ebenso wie das ganze ruthenische Land zum Ältesten erwählte", das uneingeschränkte Privileg ein, allenthalben Schulen zu gründen, „die Schüler in den Wissenschaften auszubilden", sie zu betreuen und an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Nach und nach erstanden denn auch in allen Städten Polens und Litauens wohlorganisierte Jeschiboth. Das Amt des Rektors oder des „Rosch-Jeschiba" versah in der Regel der Ortsrabbiner, zuweilen aber auch eine andere, sich durch Gelehrsamkeit auszeichnende Persönlichkeit. In den größeren Gemeinden, in denen die Arbeitsteilung auf dem Gebiete der Verwaltung weiter fortgeschritten war, stellte die Würde des „Rosch-Jeschiba" ein besonderes, mit hoher geistiger Autorität ausgestattetes Amt dar. Gleich den Rektoren der damaligen Jesuitenkollegien, durfte auch das Jeschibahaupt in der ihm unterstellten Schule uneingeschränkt schalten und walten und die Verletzung der Schulzucht sogar durch schwere Strafen ahnden. Die Studentenschaft der Jeschiba wurde in der Regel auf Kosten der Gemeinde unterhalten. Die Verordnungen des litauischen Waad (1623—1648) machten es den Rabbinern ausdrücklich zur Pflicht, die aus nah und fern eintreffenden „Jünglinge und Knaben" in ihre Schulen aufzunehmen, ihnen aus der Gemeindekasse für ihren Lebensunterhalt Mittel zur Verfügung zu stellen und dafür Sorge zu tragen, daß jeder von ihnen an den Sabbattagen bei irgendeinem wohlhabenden Gemeindemitglied Aufnahme finde. Im Jahre 1639 beschloß der Waad, fünfundsiebzig solcher aus der Fremde gekommener, mit dem Wanderstab umherziehender Jünglinge in seine Obhut zu nehmen und in den drei Hauptgemeinden unterzubringen: während der Kahal von Brest sich der Hälfte annahm, fand der Rest in den Gemeinden von Grodno und Pinsk Unterkunft.

Ein zeitgenössischer Chronist, Rabbi Nathan Hannover aus Zaslaw, entwirft von dem Leben und Treiben in den jüdischen Schulen Polens und Litauens in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts das

folgende eindrucksvolle Bild: „In keinem anderen Lande ist die heilige Lehre unter unseren Brüdern so weit verbreitet, wie im Reiche Polen. In jeder Gemeinde besteht eine Jeschiba, deren Haupt aus der Gemeindekasse ein sehr auskömmliches Gehalt bezieht, auf daß es sich ohne Sorge der Leitung der Schule sowie seiner Gelehrtentätigkeit widmen könne. Die Gemeinden unterstützen zugleich auch die Bachurim (Jünglinge), indem sie ihnen ein bestimmtes Wochengeld verabfolgen. Jeder dieser Jünglinge ist seinerseits verpflichtet, zumindest zwei Nearim (Knaben) Unterricht zu erteilen, um sich auf diese Weise in der Erklärung des Talmud und in der Erörterung seiner Probleme zu üben. Die Knaben pflegt man auf Kosten einer Wohlfahrtskasse oder aus der Gemeindeküche zu speisen . . . Die in Polen übliche Schulordnung ist aber die folgende. Der Seman (das akademische Semester) zieht sich im Sommer vom Monat Ijar bis in die Mitte des Ab (Mai—August) hin, während er im Winter mit dem Cheschwan beginnt und um die Mitte des Schebat zu Ende geht (Oktober—Januar). Zu Beginn des Sommer- und Wintersemesters widmet man sich auf den Jeschiboth mit größtem Fleiß dem Studium der Gemara nebst Kommentaren des Raschi und der Tossafisten. Die Gelehrten, die Jugend wie überhaupt alle wissensdurstigen Männer versammeln sich oft im Lehrhaus, um dem von seinen Freunden und Schülern umgebenen Jeschibahaupt zu Füßen zu sitzen. Jedermann darf dem Rosch-Jeschiba irgendeine schwierige talmudische Frage vorlegen, auf die er dann bereitwillig in ausführlicher Weise einzugehen pflegt. Darauf läßt er ein akademisches Kolleg über Halacha folgen, in dem er seine eigene Auffassung zum Ausdruck bringt. Nach der Vorlesung kommt die Reihe an den Chilukk, der im wesentlichen in folgendem besteht: es werden verschiedene einander widersprechende Stellen aus dem Talmud oder aus den Kommentaren zu diesem gegenübergestellt, dann diese Widersprüche durch andere Zitate behoben, in diesen neuangeführten Stellen aber wiederum Widersprüche entdeckt, um ihrerseits durch Berufung auf neue Stellen überbrückt zu werden und so weiter, bis die erörterte Frage endgültig geklärt ist . . . Außerdem hält das Jeschibahaupt für die Fortgeschrittenen einen Lehrkursus über die Posskim (Kodifikatoren), namentlich über den Kodex ‚Turim' ab, für die Studierenden einen über Alfassi und sonstige Kompendien, während zugleich das regelmäßige Studium der Gemara nebst Raschi und Tossafoth fortgesetzt wird.

Gegen Ende der Sommer- und der Winterzeit pflegt der Rosch-Jeschiba für die Gelehrten und die Studierenden Chilukkim zu veranstalten, in die er zur Schärfung des Geistes der Jeschibahörer auch selbst eingreift. Nach Schluß des Sommer- und Wintersemesters reist der Rosch-Jeschiba in Begleitung seiner gesamten Jüngerschaft zu den Messen, im Sommer zu der von Zaslaw oder Jaroslau, im Winter aber zu der Lemberger oder Lubliner Messe. Hier entscheiden sich die Jünglinge und Knaben für diejenige Jeschiba, auf der sie im nächsten Semester studieren wollen. So kommen denn auf jedem dieser Jahrmärkte Hunderte von Jeschibahäuptern, Tausende von Jünglingen und Zehntausende von Knaben zusammen, ohne die Unmenge von Kaufleuten zu zählen, die aus allen Herren Ländern zusammenströmen. Wer einen heiratsfähigen Sohn oder eine im Brautalter stehende Tochter hat, dem bietet sich reichlich Gelegenheit, den Sohn zu verloben und namentlich die Tochter an den Mann (den Jeschibabachur) zu bringen, und so werden auf jeder Messe unzählige Verlobungen gefeiert".

Eine wesentliche Berichtigung erfährt diese Lobrede auf die polnische Rabbinerschule durch die Aussage eines anderen Zeitgenossen, des gleichfalls in Polen beheimateten Prager Predigers Ephraim von Lenczyca, der ein ausgesprochener Gegner des auf den Jeschiboth üppig wuchernden „Pilpul" war (oben, § 31): „Das ganze Studium auf der Jeschiba — so schreibt er — läuft auf die Schärfung des Geistes und auf unnütze Wortgefechte, den sogenannten ‚Chilukk' hinaus. Die Haare stehen einem zu Berge, wenn man bedenkt, daß ein hochbetagter, in der Jeschiba den Vorsitz führender Rabbi nur aus dem Drange heraus, irgendeine neue Interpretation zu erfinden und die anderen dadurch zu verblüffen, den Sinn der Gemara wissentlich und mit dem Segen aller Anwesenden bis zur Unkenntlichkeit entstellt! Ist es denn Gottes Wille, daß man seinen Geist durch Lug und Trug schärfe, die Zeit unnütz vergeude und auch die Hörer dazu verleite? Und all dies allein um des Gelehrtenruhmes willen! . . . Wie oft habe ich schon die großen Gelehrten unserer Generation davon zu überzeugen versucht, daß die Methode des ‚Pilpul' und des ‚Chilukk' unerbittlich ausgerottet werden muß, doch blieb meine Mühe vergeblich. So sehr sind die Gelehrten auf Ruhm und auf die Würde des Schulhauptes erpicht. Am schädlichsten wirken diese unnützen Wortgefechte auf unsere Bachurim zurück, da

jeder, der diesen Künsten nicht gewachsen ist, als unbegabt gilt und schließlich das Studium aufgibt, während doch bei einem zweckentsprechenden Studium der Bibel, der Mischna, des Talmud und der Posskim ein solcher Schüler sich gar oft als einer der besten hätte erweisen können".

Die überragende Stellung, die der Talmud in der Schule einnahm, war nicht zuletzt darin begründet, daß sich den Normen des talmudischen Rechtes in dem Leben der autonomen Gemeinde ein fast grenzenloses Anwendungsgebiet erschloß. Die weitentfaltete Kahalselbstverwaltung in Polen mußte notwendig dem Rabbiner und Rechtsgelehrten ein noch nie erreichtes Ansehen verschaffen. Der Rabbiner übte in der Gemeinde nicht allein das Amt eines geistlichen Hirten und Schuloberhauptes, sondern zugleich auch das des Gerichtsvorstehers und des Gesetzesinterpreten, d. i. des Gesetzgebers, aus. Die Kenntnis des vielverschlungenen talmudischen Rechtes wurde aber bis zu einem gewissen Grade auch bei jedem irgendwie an den Selbstverwaltungsangelegenheiten beteiligten Laien vorausgesetzt, namentlich wenn er das Amt eines Kahaltesten oder Gerichtsrates bekleidete. Standen doch jetzt die inneren Lebensverhältnisse der polnischen Juden ganz so unter der Herrschaft der Thora und des Talmud, unter der des „Mosesgesetzes" in der amtlichen Sprache („juxta ritum et morem legis illorum Mosaicae" — heißt es in der die Autonomie gewährleistenden Urkunde vom Jahre 1551, eine Wendung, die auch in den Urkunden der Folgezeit wiederkehrt), wie einst in Babylonien zur Zeit der Exilarchen und Gaonen. Nur hatte die Gesetzeslehre seit der Zeit der Gaonen immer größeren Umfang gewonnen, so daß das talmudische Schrifttum nunmehr lediglich den Unterbau für das Schrifttum der Rabbiner bildete. Diese von Jahrhundert zu Jahrhundert sich immer höher türmende Rechtswissenschaft war es nun, die den Geist der Bücherweisen in dem zu einem zweiten Babylonien gewordenen Polen völlig in ihren Bann zwang, in Synagogen und Jeschiboth selbstherrlich das Zepter führte, für das gesamte soziale Leben tonangebend wurde und durch den Mund des Richters, des Verwaltungsbeamten und jedes Kahalmannes sprach. So mußte sie früher oder später auch das literarische Schaffen unter ihre Herrschaft zwingen und die gesamte Literatur fast ausschließlich in den Dienst rabbinisch-juristischer Interessen stellen.

Die Blütezeit der talmudischen Wissenschaft in Polen setzt bereits

in den ersten Jahrzehnten des XVI. Jahrhunderts ein. Die ersten Setzlinge dieser Wissenschaft wurden hierher aus dem benachbarten Böhmen verpflanzt, vornehmlich aus der Schule des Vaters des neuen Pilpuls R. Jakob Polak (oben, § 31). Im Jahre 1503 wurde der aus Prag eingetroffene Gelehrte durch ein besonderes königliches Dekret, in dem er als „Kenner des jüdischen Schrifttums und des Mosesgesetzes" tituliert wurde, zum Rabbiner von Krakau ernannt. Infolge eines Konflikts, in den Jakob Polak mit den einflußreichsten Gemeindemitgliedern anläßlich einer von ihm getroffenen Entscheidung in einer Ehescheidungssache geriet, mußte er zwar bald Krakau verlassen, erhielt aber hierauf vom König einen Schutzbrief, der ihm von neuem zu einem Amte in Krakau verhalf (1509). Seither beschränkte er aber seine Tätigkeit, wie es scheint, nur noch auf die Leitung der Talmudschule, der Pflanzstätte jenes Pilpuls, mit dem sein Name für immer verknüpft ist. Das von Polak begonnene Werk wurde von seinem Jünger, dem Lubliner Oberrabbiner *R. Schalom Schachna*, weitergeführt. Auf diesen Rabbiner geht die Gründung der Talmudakademie von Lublin zurück, aus der alle rabbinischen Größen der folgenden Generation hervorgingen. Zugleich scheint er an der Organisation der in Lublin während der Messen abgehaltenen Rabbinerkonferenzen, der Keimzelle des nachmaligen Vierländerwaads, führend mitbeteiligt gewesen zu sein. Nach dem Ableben des R. Schachna (1558) folgte ihm im Amte des Oberrabbiners des Lubliner Bezirkes sein Sohn Israel Schachnowitsch, doch sollte zu maßgebendem Einfluß nicht der Sohn, sondern der Jünger des Schachna *Moses Isserles* (um 1520—1572) gelangen, dessen Name in der Literatur unter der Abbreviatur *Ramo* fortlebt.

Der Sohn eines wohlhabenden Kahaläitesten in Krakau, tat sich Moses Isserles schon in jungen Jahren durch seine Gelehrsamkeit sowie durch rege Teilnahme an den Krakauer Kahalangelegenheiten hervor, um später das Rektorat in der Jeschiba seiner Heimatstadt zu übernehmen. Auf dem Gebiete der Theorie wie der Praxis in gleicher Weise bewandert, wurde er der Mängel der ihm zu Gebote stehenden rabbinischen Gesetzessammlungen gewahr und empfand so das Bedürfnis nach einer neuen Kodifikation des talmudisch-rabbinischen Rechtes. Es war dies gerade die Zeit, als in der Türkei der von der gleichen Überzeugung beseelte Joseph Karo an die Abfassung seines Riesenkommentars zu dem Kodex „Turim" herantrat. Als das

Werk später unter dem Titel „Beth Joseph" im Drucke erschien, stellte es jedoch den Krakauer Gelehrten nicht zufrieden und regte ihn zur Abfassung eines neuen Kommentars („Darke Mosche") an, in dem er die Ergebnisse der Forschung seines sephardischen Kollegen in mancher Hinsicht berichtigte und ergänzte. Nachdem dann auch noch der für die weitere Öffentlichkeit bestimmte Kodex des Karo, der „Schulchan Aruch", erschienen war, mußte Moses Isserles feststellen, daß der Verfasser die Entscheidungen der aschkenasischen Autoritäten sowie viele in den deutsch-polnischen Gemeinden geltende religiöse Bräuche („Minhagim") nicht mitberücksichtigt hatte. All diese Mängel wurden nun von Isserles aufs sorgfältigste verzeichnet und die Lücken entsprechend ausgefüllt. So fügte er in den Text des „Schulchan Aruch" in der Form von „Berichtigungen" („Hagahoth") viele neue Gesetzesvorschriften ein, die er auf Grund der im Volke geltenden Bräuche sowie der Praxis der aschkenasischen Rabbiner zur Formulierung brachte. Der wenig bekannte Titel „Tischtuch" („Mappa"), den Isserles seinen „Berichtigungen" gab, brachte das eigentliche Verhältnis seines Werkes zu dem „Gedeckten Tisch" („Schulchan Aruch") des Karo treffend zum Ausdruck. In der Tat sollte erst der mit dem „Tischtuch" bedeckte „Tisch" im Leben der polnischen Judenheit die Bedeutung eines allgemein verbindlichen Kodex des rabbinischen Judaismus erlangen. Auf die erste im Jahre 1578 erschienene Ausgabe des Kodex von Karo-Isserles folgten bald viele Neuauflagen (bis 1648 nicht weniger als zehn), die von der außerordentlichen Volkstümlichkeit dieses Werkes zeugen.

Der „Schulchan Aruch" schuf seine feste Grundlage für die ganze weitere Entwicklung des polnischen Rabbinismus. Nur wenige Gelehrte wagten es damals, an der Autorität dieses allgemein anerkannten Gesetzbuches zu rütteln. Zu diesen wenigen gehörte vor allem der Zeitgenosse des Isserles, der Enkel eines nach Posen eingewanderten deutschen Juden, *Salomo Luria* (um 1510—1573), der auch unter dem abgekürzten Namen *Raschal* bekannt ist. Ein Gegner der neuen exzessiven Schuldialektik, nahm er sich die alte kasuistische Methode der Tossafisten zum Vorbild, die sich auf eine sachliche Analyse des Talmudtextes beschränkte. In diesem Geiste eben verfaßte er seinen vortrefflichen, allerdings unvollendet gebliebenen Kommentar zum Talmud, dem er den Titel „Salomonisches Meer" („Jam schel Schelomo") gab. In allen seinen Untersuchungen zog er

ausschließlich die talmudischen Urquellen zu Rate und hatte für die Autoritäten der späteren Zeit nur wenig übrig. Über die rabbinischen Kodifikatoren (Posskim) ließ er die ironische Bemerkung fallen: „Zwar ist es richtig, daß sie Söhne des Himmels sind, doch muten ihre Erörterungen durchaus menschlich an, weshalb ich auch nicht unbedingt einer Meinung mit ihnen sein muß". Selbst der klassische Kodex des Maimonides regte den Geist des Luria zur Kritik an: „Hat doch Moses ben Maimon die von ihm verkündeten Gesetze keineswegs gleich Moses ben Amram aus dem Munde des Allerhöchsten vernommen". Umso weniger Grund hatte er, seine als Autoritäten geltenden Zeitgenossen zu schonen. So verhielt er sich dem „Schulchan Aruch" gegenüber durchaus ablehnend und behauptete, Joseph Karo hätte es bei der Behandlung der Quellen an der nötigen Kritik fehlen lassen und die umstrittenen Rechtsfragen durch einen rein formalistischen Kompromiß zwischen den Ansichten der ihm als maßgebend geltenden Autoritäten zur Entscheidung gebracht. Um Salomo Luria scharten sich viele begeisterte Verehrer und treue Jünger, namentlich seit der Zeit, da er als Rabbiner in dem wolhynischen Ostrog zu wirken begann (um 1550). Seine Vorlesungen, die Hörer von nah und fern herbeilockten, machten diese Stadt zu einem geistigen Zentrum der gesamten wolhynischen und litauischen Judenheit. Seine letzten Lebensjahre brachte er in Lublin zu, wo bis zum heutigen Tage eine seinen Namen tragende Synagoge besteht.

Luria und Isserles galten als die Hauptstützen des Rabbinismus in Polen. Sie stellten jene Instanz dar, die man um Entscheidung der Fragen des Ritus und des Rechts nicht nur von allen Ecken und Enden ihrer Heimat, sondern auch aus Westeuropa: aus Italien, Deutschland und Böhmen anzugehen pflegte. Die von ihnen erteilten Rechtsgutachten sind in besonderen Responsensammlungen („Schaaloth u'teschuboth") zusammengefaßt. Die beiden rabbinischen Größen standen aber auch selbst miteinander in schriftlichem Gedankenaustausch. Infolge der Verschiedenheit ihrer seelischen Verfassung und ihrer geistigen Interessen kam es freilich nicht selten zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen ihnen. So verspürte Luria bei aller Nüchternheit seiner Denkweise einen unüberwindlichen Hang zur Kabbala, während Isserles trotz seiner ausgesprochen konservativen Gesinnungsart seine Mußestunden zum Teil der Philosophie zu widmen pflegte. Diese „Schwächen" waren es nun, die die beiden

Gelehrten einander zum Vorwurf machten: Luria vertrat den Standpunkt, daß die Weisheit des „unbeschnittenen Aristoteles" zu nichts Gutem führen könne, Isserles aber war der Meinung, daß viele Lehren der Kabbala den Dogmen des Judaismus widersprächen und daß der Mystizismus überhaupt dem Glauben viel abträglicher sei, als eine maßhaltende Philosophie. Isserles hatte in der Tat recht: die Philosophie, mit der er sich befaßte, hätte für die Rechtgläubigkeit wohl kaum gefährlich werden können. Davon zeugt sein großes Werk „Thorath ha'ola", ein buntes Gemisch von an Gedankengänge des „Führers" des Maimonides anknüpfenden religionsphilosophischen Erörterungen und breit ausgesponnenen Betrachtungen über die Bauweise des Jerusalemer Tempels sowie über den Opferkultus, in die der Verfasser eine tiefsinnige Symbolik hineindeuten zu müssen glaubt. Daneben sucht er eine verstandesmäßige Erklärung für viele Gebote und Gebräuche des Judentums und verwehrt es auch den anderen nicht, dem „Sinn der Gebote" („Taame ha'mizwoth") auf den Grund zu gehen, betont jedoch zugleich, daß die Verbindlichkeit all dieser Vorschriften in keiner Weise von der Erfassung ihres Sinnes abhängig zu machen sei: der Glaube dürfe keineswegs dadurch Schaden erleiden, daß er zuweilen mit Vernunft und Philosophie nicht in Einklang zu bringen sei, da Thora und Talmud, in denen die höchste Vernunft beschlossen liege, über alle Philosophie hoch erhaben seien.

In dem Maße als die Wirksamkeit der Zentralorgane der Selbstverwaltung, der Waadim von Polen und Litauen, immer weiteren Umfang gewann, erlangte auch die theoretische Forschungsarbeit der Rabbiner, dieser Legisten des polnischen Judäa, immer größere Bedeutung. Das unabweisbare Bedürfnis nach Klärung der komplizierten Fragen des bürgerlichen, namentlich des Familienrechtes, sowie der des sich allmählich im Uferlosen verlierenden Ritus lenkte die Arbeit der Rabbiner in zwei parallel einherlaufende Geleise: in das der Kodifikation und das der Interpretation. So bilden denn den Hauptinhalt der damaligen rabbinischen Literatur einerseits neue Gesetzbücher oder Kommentare zu den bereits vorliegenden, andererseits die „Responsen", d. h. die auf dem Wege der Gesetzesinterpretation gewonnenen Entscheidungen der jeweils auf der Tagesordnung stehenden praktischen Rechtsfragen. Von den Kodifikatoren dieser Zeit ist in erster Linie *R. Mardochai Jaffe* (um 1540—1612) zu nennen. Aus Prag gebürtig, mußte er im Jahre 1561, als man auf Befehl

Ferdinands I. die Juden aus Böhmen auszuweisen begann, das über die Prager Gemeinde hereingebrochene Unheil auch selbst miterleben. Der jugendliche Mardochai begab sich nach Italien, wo er unter der Anleitung der dortigen aufgeklärten Rabbiner seine Bildung bedeutend erweiterte. Aus Italien übersiedelte er nach Polen, um hier seit dem Jahre 1572 in den großen, an der Spitze ganzer Bezirke stehenden Gemeinden von Grodno, Lublin, Kremenez und Posen der Reihe nach das Rabbineramt zu versehen. Nur vorübergehend, zwischen 1592 und 1599 vertrat er den berühmten Löwe ben Bezalel im Rabbinate von Prag. Als in den Metropolen von Litauen, Wolhynien, Klein- und Großpolen zur Zeit des Zusammenschlusses dieser Kahalbezirke wirkender Rabbiner war Mardochai Jaffe einer der Hauptorganisatoren des neu begründeten Verbandes und seines Zentralorgans, des Waad. Auch soll er, wie man annimmt, den Vorsitz in dem dem Waad angegliederten Tribunal innegehabt haben. Noch kurz vor seinem Tode setzte er mit „schlaff gewordener Hand" seinen Namen unter eine Rechtsentscheidung, die aus Posen nach Lublin, an das dort tagende Rabbinerkollegium gesandt wurde. Die rege Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten hinderte Jaffe nicht, sich auch literarischem Schaffen zu widmen. Ein Nacheiferer des Moses Isserles auf dem Gebiete der Gesetzeskunde, war Jaffe dennoch weit davon entfernt, selbst den durch die „Berichtigungen" ergänzten „Schulchan Aruch" als das letzte Wort der Kodifikation zu betrachten, er glaubte vielmehr, daß den in diesem Werke in dogmatischer Form dargelegten Gesetzesformulierungen die zureichende Begründung fehle. So ging er denn an die Abfassung eines neuen, eingehenderen Gesetzbuches, dem er den Titel „Lebuschim" (Gewänder) gab. Sich in seinem Aufbau an die Reihenfolge der vier Teile des Kodex „Turim" haltend, stellte das neue Werk gleichsam eine Zwischenstufe dar zwischen dem ausführlich gehaltenen Kompendium des Joseph Karo „Beth Joseph" und der von diesem im „Schulchan Aruch" gebotenen knappen Zusammenfassung dieses Kompendiums. Die in den neunziger Jahren des XVI. Jahrhunderts im Druck erschienenen Bände der „Lebuschim" riefen unter den Rabbinern die Befürchtung wach, daß der neue Kodex die Autorität des „Schulchan Aruch" von Karo-Isserles ins Wanken bringen könne, doch sollten sich diese Befürchtungen als grundlos erweisen. — Außer den fünf Bänden seines Gesetzbuches veröffentlichte Jaffe unter dem

gleichen Titel „Lebuschim" vier weitere Bände von Untersuchungen über den Bibelkommentar des Raschi, den „Führer" des Maimonides, das Kalenderwesen sowie über die kabbalistische Thoraerklärung. In diesen Schriften tritt uns ein buntes Durcheinander verschiedenartigster Grundauffassungen entgegen, wie es für die „vielseitigen" Geister dieses Zeitalters überhaupt charakteristisch war: ein paar Brokken Philosophie, jedoch in demütiger Unterwürfigkeit vor den Anforderungen der Religion und des Ritus; ein Liebäugeln mit der Mystik, jedoch unter Zurückweisung der von der praktischen Kabbala gezogenen Konsequenzen; eine Anerkennung des Wertes der weltlichen Wissenschaften, allein nur für diejenigen, deren Geist bereits durch rabbinische Weisheit erleuchtet und gegen verderbliche Ideen immun ist. Ausschlaggebend für die Weltanschauung des Mardochai Jaffe, ebenso wie für die seiner weniger gebildeten Berufsgenossen, war somit jene erzkonservative Einstellung, der die leiseste Kritik der rabbinischen Glaubenslehren, ja selbst der Bräuche neuester Entstehung ein Greuel war.

Unter den Kodifikatoren dieser Epoche mag auch noch der Rektor der Jeschiba von Lemberg, *Josua Falk Kohen* (gest. 1616), erwähnt sein. Ein Jünger des Isserles und des Luria, wirkte er in einer Zeit, als die Autorität des „Schulchan Aruch" bereits so unerschütterlich war, daß die Rabbiner sich nunmehr die Interpretation seiner einzelnen Teile zur Aufgabe machten. So war denn auch das Hauptwerk des Josua Falk der Auslegung des das Zivilrecht behandelnden Teils dieses Kodex, des „Choschen mischpat", gewidmet, einer Arbeit, in der er mit bewunderungswürdiger Gelehrsamkeit die Entstehungsgeschichte der einzelnen Gesetzesvorschriften durch die gesamte vorhergehende rabbinische Literatur verfolgte. Der Kommentar, der den Titel „Sefer Meirath Enaim" oder abgekürzt „*Sema*" führt, erfreute sich bei den Gelehrten eines so hohen Ansehens, daß man den Autor in der Folgezeit kurzweg „Verfasser des Sema" nannte, während sein eigentlicher Name vielen unbekannt blieb. Weniger Erfolg hatte der von dem Lemberger Gelehrten zu den „Turim" verfaßte Kommentar („Derischa u'perischa"). Einen Niederschlag der von Josua Falk in der Öffentlichkeit entfalteten Wirksamkeit stellt die kurzgefaßte Abhandlung über den Wucherzins („Kontros al ribbith" oder „Kontros ha'takanoth") dar, in der die Verordnung des Waad vom Jahre 1607 über die Milderung des Zins-

verbotes ihre Begründung fand (oben, § 40). Wie schon erwähnt, war Josua Falk der Urheber des dieser Verordnung zugrunde gelegten Entwurfes, bei dessen Erläuterung er die Gelegenheit wahrnahm, seine Verurteilung des Wuchers zum Ausdruck zu bringen.

Als Musterbeispiel der in alle Lebenssphären immer tiefer eindringenden rabbinischen Scholastik können die Responsen des *R. Meïr von Lublin* (gest. 1616) gelten, der in der jüdischen Gelehrtenwelt unter dem abgekürzten Namen *Maharam* bekannt ist. Er wirkte als Rabbiner und Jeschibarektor in Krakau, Lemberg und Lublin, verfaßte kasuistische Novellen („Chidduschim") zu den schwierigsten Halachoth des Talmud und arbeitete auf Ansuchen von Rabbinern, Richtern und auch Privatpersonen gelehrte Rechtsgutachten aus. Die hundertundvierzig solcher Gutachten vereinigende „Responsensammlung des Maharam" („Schaaloth u'teschuboth Maharam") zerfällt in die folgenden Abschnitte: über Geldschulden und Handelsgeschäfte, über das Erbrecht der Waisen und Witwen, über Eheschliessung, Ehescheidung und verschollene Gatten, über Reinigung der Frauen („Nidda" und „Mikwa"), über die Schächtung, über Speisegesetze, über den synagogalen Gottesdienst, über die reumütigen Sündern aufzuerlegende Buße, über die Trauerbräuche, über Zwistigkeiten zwischen Kahalen, über Denunzianten usw. Alle diese Fragen und Fälle wußte der Lubliner Rabbiner in einer Weise zu behandeln, die ebenso von seiner tiefgründigen Bildung wie von schärfster dialektischer Begabung zeugte. Der sich gleich Salomo Luria nur auf die Analyse der Urquellen stützende Maharam sah mit Geringschätzung auf diejenigen herab, die ihren Rechtsentscheidungen solche Nachschlagewerke wie etwa den „Schulchan Aruch" zugrunde legten, ohne sich in die Gründe der dort dogmatisch dargelegten Vorschriften zu vertiefen. Die Bewältigung einer verwickelten Frage mit den Mitteln der Dialektik war ihm gleichsam Selbstzweck, so daß er mit demselben Ernst eine Erbschaftssache behandelte, einen Streit um reale wirtschaftliche Vorteile, und einen Fall etwa der folgenden Art: Ist eine Ehefrau, die mit dem ihr zunächst in der Gestalt ihres Gatten, dann aber in der eines polnischen Pans erschienenen Teufel in Verkehr trat, des Ehebruches zu bezichtigen? Nach scharfsinnigster Erörterung der Frage, ob dieser Fall unter das Gesetz über den Ehebruch oder unter das über die Sodomie zu subsumieren sei und ob der Ehemann demgemäß eine solche Frau verstoßen müsse, fin-

det das Problem schließlich eine glückliche Lösung: eine Ehefrau könne — so stellt es sich heraus — nur der Verkehr mit einem fremden Manne um ihre Ehre bringen, nicht aber mit einem Geiste, auch wenn er menschliche Gestalt angenommen habe. So niedrig war das Niveau, auf das die rabbinische Scholastik zuweilen herabsank.

In nicht geringerem Maße als Maharam huldigte der Schuldialektik sein Zeitgenosse, der Rabbiner von Posen und dann von Ostrog *Samuel Elieser Edels* (abgekürzt *Maharscho*, gest. 1631), doch pflegte er hierbei einen strengen Unterschied zwischen ernst gemeintem „Pilpul" und unnützem „Chilukk" zu machen. Von solcher sachlich eingestellter, aber dennoch nicht wenig Kopfzerbrechen bereitender Pilpulistik strotzt denn auch der von ihm verfaßte Talmudkommentar „Novellen zu den Halachoth" („Chiddusche halachoth"). Das Ziel, das sich Maharscho in diesem Werke steckte, war pädagogischer Art: an der Gegenüberstellung von verschiedenen Textstellen und an den scharfsinnigen Analogien sollten nämlich die Studierenden Verstand und Gedächtnis üben, weshalb auch sein Werk zu einem Hilfsmittel für das Talmudstudium in Cheder und Jeschiba wurde. Der von ihm zur talmudischen Haggada verfaßte Kommentar („Chiddusche haggadoth") entbehrt jedes, auch des leisesten Hauches von Kritik: die bizarrsten Märchen scheinen ihm glaubwürdige Tatsachen zu sein und nur hie und da macht er den schüchternen Versuch, die wunderlichen Geschehnisse dem gesunden Menschenverstand näher zu bringen. Zugleich macht sich schon bei Maharscho eine ausgesprochene Vorliebe für die bald in Polen heimisch gewordene Kabbala geltend: er ist ein entschiedener Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung, ist aber der Meinung, daß die „Geheimwissenschaft" der Kabbala sich ausschließlich für Männer von geistiger Reife und entsprechendem Alter eigne.

Wie schon betont, wurden im XVII. Jahrhundert die Talmudkommentare, im Einklang mit den Bedürfnissen des realen Lebens, immer mehr durch die Kommentare zu den als verbindlich geltenden neueren Gesetzbüchern verdrängt. Der bereits erwähnte Verfasser des „Sema" hatte den Weg gewiesen, und nun folgte ihm auf diesem Wege sein jüngerer Zeitgenosse, der Rabbiner von Brest und später von Krakau, *Joël Sirkes* (gest. 1640). Er verfaßte einen ausführlichen Kommentar zu dem Kodex „Turim" und gab seinem Werke den Titel „Beth Chadasch" („Neues Haus"), der in der abgekürzten Form

Bach den Ruhm des Autors bald in die weitesten Gelehrtenkreise trug. Großes geschichtliches Interesse kommt der von ihm herrührenden Responsensammlung („Schaaloth u'teschuboth") zu, da in den von Sirkes abgefaßten rabbinischen Sendschreiben die die breite Öffentlichkeit aufwühlenden Probleme lebhaftesten Widerhall fanden. So sprach sich der Autor in einem dieser Sendschreiben in recht unzweideutiger Weise gegen die Philosophie aus, um zugleich die Kabbala als die „wahre Wissenschaft" zu preisen. In einem aus Amsterdam eingetroffenen Schreiben teilten nämlich drei dortige Rabbiner Sirkes mit, daß eines der Mitglieder des Gemeinderates, ein Arzt, „für die Worte unserer Meister der Haggada ebenso wie für die tiefe Weisheit der Kabbala nichts als Spott übrig hat, während er zugleich die Meinung verficht, daß allein die Philosophie Achtung verdiene, die er auch den weitesten Kreisen beizubringen sucht"; obendrein hätte er einen der Vorschriften über das Viehschlachten unkundigen Mann als Schächter eingesetzt und so das Volk mit „treifem" Fleische gespeist. Hierauf ließ der Rabbiner von Brest den Amsterdamer Rabbinern den Bescheid zukommen, daß der Freigeist die Strafe des großen Bannfluches erwirkt habe: „Hat er sich doch — so hieß es in dem Sendschreiben des Sirkes — von der Philosophie, von jener ‚Hure' verführen lassen, vor der schon König Salomo gewarnt hat, um nun auch andere mit sich in den Abgrund zu reißen, wiewohl es ausdrücklich heißt: ‚Du sollst den Blinden nicht straucheln machen'. Der diesen Mann treffende Cherem muß umso strenger sein, als er zugleich mit der Weisheit der Kabbala auch die von unseren Altmeistern überkommenen Überlieferungen ablehnt". Bei alledem hielt es der Brester Rabbiner dennoch für geraten, den Arzt zunächst zur gerichtlichen Verantwortung zu ziehen und den Cherem erst nach der endgültigen Klärung der Schuldfrage zu verhängen.

Die um die Mitte des XVII. Jahrhunderts auf den Plan tretenden Kommentatoren des „Schulchan Aruch", der als letztes Wort der rabbinischen Wissenschaft galt, wandten ihre Aufmerksamkeit vor allem der Auslegung seiner die rituelle Lebensführung reglementierenden Teile, „Orach chaim" und „Jore dea", zu, die die Vorschriften über den Gottesdienst, den Sabbat und die Feiertage, die Speisegesetze, die Vorschriften über die Schächtung u. dgl. enthielten. Im Jahre 1646 wurden gleichzeitig zwei ausführliche und von raffinier-

tester Kasuistik strotzende Kommentare zu diesen Partien des „Schulchan Aruch" zum Abschluß gebracht, von denen der eine den Rabbiner von Lemberg und Ostrog, *David Halevi*, zu seinem Verfasser hatte und den Titel „Ture sahab" führte, während der andere „Stifte kohen" betitelt war und von dem Wilnaer Gelehrten *Sabbatai Kohen* stammte. Die beiden unter der Abbreviatur *Tas* und *Schach* bekannten Kommentare wurden seitdem in allen Ausgaben des „Schulchan Aruch" zusammen mit dem Grundtext gedruckt, um Jahrhunderte hindurch der rabbinischen Scholastik eine unerschöpfliche Fundgrube zu bieten.

Einen neuen Ansporn für das literarische Schaffen dieser Zeit bildete die sich in Polen rasch entfaltende jüdische *Buchdruckerkunst*. Das erste dort erschienene hebräische Buch war der in Krakau im Jahre 1530 herausgebrachte Pentateuch. In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts waren bereits zwei große Druckereien in Krakau und Lublin in Betrieb, aus denen eine Menge älterer und neuerer Werke der talmudischen, rabbinischen und volkstümlich-didaktischen Literatur hervorgingen. Im Jahre 1566 verlieh König Sigismund August dem Krakauer Juden Bendikt Levit das Monopolrecht auf die Einfuhr hebräischer Bücher aus dem Auslande, die jedoch mit großen Schwierigkeiten verbunden war, weshalb denn Stephan Bathory im Jahre 1578 einem gewissen Kalman das Privileg zur Drucklegung hebräischer Bücher in Lublin bewilligte. Ein Grund mehr für den Aufschwung der jüdischen Buchdruckerkunst in Polen war die in Italien über den Talmud verhängte päpstliche Zensur; dadurch wurde es den Druckereien von Krakau und Lublin möglich, mit den viel besser eingerichteten Druckereien von Venedig und Prag in erfolgreichen Wettbewerb zu treten. So sollte die Bücherproduktion Polens nunmehr auch für die Judenheit Westeuropas zu einer Quelle geistiger Nahrung werden.

§ 42. Theologie, Kabbala, Apologetik, Volksliteratur

Die rabbinische Jurisprudenz, die die schöpferischen Kräfte der polnischen Judenheit fast restlos in ihren Bann zwang, ließ für die Entfaltung anderer Zweige der Wissenschaft und des literarischen Schaffens nur wenig Raum. Schriftsteller von tieferer geistiger Veranlagung, mit einem ausgesprochenen Interesse für die letzten Pro-

bleme der Theologie, der Philosophie, der Ethik oder gar der Naturwissenschaft sind hier überaus seltene Ausnahmeerscheinungen. Wohl treten uns zunächst, in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, ehe der rabbinische Absolutismus zur unumstrittenen Herrschaft gelangt war und eine geistige Uniformität gezeitigt hatte, auch in Polen Männer von weltlicher Bildung, geschulte Ärzte und der Philosophie Kundige entgegen. Nicht wenige von ihnen hatten nämlich ihre Studienjahre in Italien, auf der Universität von Padua zugebracht, deren medizinische Fakultät damals bekanntlich stärkste Anziehungskraft auf die angehenden jüdischen Ärzte in ganz Europa ausübte. So konnten denn die Ideen des italienischen Humanismus ebenso wie die der deutschen Reformation, die damals auf die höheren Kreise der polnischen Gesellschaft einen so nachhaltigen Eindruck gemacht hatten, auch auf die polnische Judenheit, freilich in recht eigenartiger Weise, zurückwirken, indem sie namentlich bei der Jugend neben einem vagen Hange zur Erweiterung des geistigen Gesichtskreises ein besonderes Verständnis für den Maimonidischen Rationalismus wachriefen. Diese schüchternen Regungen des freien Geistes erregten jedoch bei den Talmudgelehrten strenger Observanz lebhaften Anstoß. In seinem Sendschreiben an Moses Isserles berichtet Salomo Luria voll Empörung: „Ich habe es mit eigenen Augen gesehen, daß in den Gebetbüchern der Bachurim (der Jeschiba-Schüler) ein Gebet des Aristoteles aufgezeichnet war", womit er wohl Exzerpte aus dem „Führer" des Maimonides meinte. Um die Mitte des XVI. Jahrhunderts gab es einen Augenblick, da die in der jüdischen Gasse dumpf verhallenden Nachklänge des Humanismus den einstmals ausgefochtenen Kampf zwischen Orthodoxie und Freidenkertum mit neuer Kraft zu entfachen drohten. Es hing dies wohl mit jenem allgemeinen geschichtlichen Umschwung zusammen, der in dem Rückzug des Humanismus und dem siegreichen Vormarsch der katholischen Reaktion zum Ausdruck kam. Von der damals auch in der jüdisch-polnischen Öffentlichkeit um sich greifenden geistigen Gärung zeugt die folgende Episode, die uns in nicht ganz klaren Umrissen von einem erst vor kurzem zutage geförderten handschriftlichen Fragment polemischen Inhalts überliefert wird.

An dem vorösterlichen Sabbat des Jahres 1559 trat in Posen der Talmudgelehrte R. Aron aus Prag, der zusammen mit seinem kabbalabeflissenen Schwiegersohn Joseph den Kampf gegen das Frei-

denkertum aufgenommen hatte, in der Synagoge mit einer Predigt hervor, in der er die Andächtigen dazu aufrief, keinerlei Bücher außer den talmudischen in die Hand zu nehmen, alle „außenseitigen", der Philosophie und weltlichem Wissen gewidmeten Werke den Heidenschriften gleichsetzte und den frommen Rat erteilte, sich auch beim Bibelstudium allein der Leitung der talmudischen Interpreten anzuvertrauen. Hierbei glaubte der Prediger einen nicht mißzuverstehenden Wink von oben in dem Umstande erblicken zu müssen, daß zwei Jahre nach der Drucklegung des „Führers" des Maimonides in Venedig (1551) in ganz Italien Scheiterhaufen für den Talmud errichtet worden waren: das über die heiligen Bücher hereingebrochene Unheil schien ihm eben nichts als eine Folge der sündhaften Veröffentlichung des verderblichen philosophischen Werkes zu sein. Dieser von der Kanzel herab gegen Maimonides unternommene Ausfall brachte nun seine Posener Verehrer in Harnisch und veranlaßte einen von ihnen, den Obskuranten in einer flammenden Streitschrift entgegenzutreten. Es war dies der noch jugendliche Schüler des Moses Isserles, *Abraham Horowitz*, der gerade damals seinen Kommentar zu dem ethischen Traktat des Maimonides („Chessed Abraham") beendet hatte. Ein begeisterter Anhänger des Rationalismus, wetterte der Jüngling voll Leidenschaft gegen die Nacheiferer der blinden Tradition und scheute sich nicht, recht derbe Kraftausdrücke zu gebrauchen, indem er den Posener Prediger als „Esel", seinen ihm wesensverwandten Schwiegersohn als „Ochsen" apostrophierte. Seine Gedankengänge muten beinahe umstürzlerisch an: „Die Ansicht dieses Esels, daß man nur den Talmud studieren dürfe, widerspricht dem Worte der Thora: ‚Haltet die Gebote und handelt danach, denn das ist eure Weisheit und euer Verstand bei allen Völkern' . . . Gelten wir denn darum als weise, weil wir den Talmud kennen? Sind doch der Umwelt alle Meinungen, Erklärungen und Beweisführungen des Talmud nichts als ein Gegenstand des Spottes. Sollen den anderen Völkern diese Meinungen einleuchtend werden, so müssen wir selbst über viel weitergehendes Wissen verfügen und ihre Richtigkeit durch Gründe der Vernunft dartun können. Auch die Erfahrung lehrt uns, daß nur diejenigen aus einem Streite mit Ketzern siegreich hervorzugehen vermögen, die gründliche Kenner der Bibel und der (weltlichen) Wissenschaften sind". Der blinde Glaube der großen Menge, meint Horowitz weiter, die

sogar solche wunderliche Wendungen der Haggada wie etwa die, daß „Gott Tefillin lege", für bare Münze nehme, gereiche der Autorität des Talmud nur zum Schaden. Den Hinweis auf die nach der Drucklegung des „Führers" in Italien erfolgte Talmudverbrennung entkräftet aber der Verfasser dadurch, daß er ein ähnliches Ereignis, nur mit umgekehrtem Vorzeichen, in Erinnerung ruft: im XIII. Jahrhundert sei in Frankreich der Verbrennung des Talmud durch die katholische Obrigkeit nicht eine der Verbreitung des „Führers" dienende Aktion, sondern im Gegenteil seine Verketzerung und Verbrennung durch die jüdischen Obskuranten vorangegangen, so daß sich die Asche des Talmud mit der des „More nebuchim" vermengt habe (vgl. Band V, § 14). Wollte man in solchen Verkettungen der Ereignisse den Finger Gottes sehen, so müßte man aus dem letzten Falle den Schluß ziehen, daß die Talmudverbrennung eine Sühne für die Vernichtung des Werkes des Maimonides bedeutete, da doch niemand den Judaismus so hoch emporgehoben habe, wie dieser allumfassende Geist, der den jüdischen Glauben zur vollständigen Kongruenz mit der Vernunft brachte. Zugleich versäumte es Horowitz nicht, seine Widersacher des rohesten Aberglaubens zu überführen: während R. Aron in einer seiner Predigten den Tod des Teufelskönigs Aschmodaj in aller Form angezeigt und darauf die Verwirrung unter den ihrer Hauptstütze verlustig gegangenen Zauberern zurückgeführt habe, habe sich sein Schwiegersohn so sehr von der Kabbala verführen lassen, daß er die zehn „Sefiroth" als ein Wesen von der Art der christlichen Dreieinigkeit hingestellt und sich dabei zu der Behauptung verstiegen hätte, er verdanke seine Erleuchtungen unmittelbar dem Propheten Elias.

Welchen Ausgang der in Posen ausgebrochene Streit genommen hat, bleibt unbekannt, doch steht es jedenfalls fest, daß es nicht die Freidenker waren, die die Oberhand behielten. Der polemische Traktat des Abraham Horowitz scheint zwar zunächst in Abschriften Verbreitung gefunden zu haben, konnte aber, wohl seiner Schroffheit wegen, nicht gedruckt werden und sollte später von dem Verfasser selbst stillschweigend widerrufen werden. In dem schon erwähnten Jugendwerke, dem Kommentar zum ethischen Traktat des Maimonides, war er noch bestrebt, den Beweis zu erbringen, daß der wahre Inhalt der Religion in der vernunftgemäßen Erkenntnis Gottes, nicht aber im blinden traditionellen Glauben beschlossen liege; in diesem

Geiste eben legte er das Wort des Propheten aus: „Daß er mich wisse und kenne" (Jer. 9, 23). Der Kommentar blieb indessen lange Zeit unveröffentlicht, um erst im Jahre 1577 in Lublin zusammen mit einem Traktat über die Buße („Berith Abraham"), dem der Verfasser ein von seiner inneren Wandlung zeugendes Vorwort vorausschickte, herausgegeben zu werden: „Von dem Bewußtsein durchdrungen — heißt es da —, daß jeder Erdgeborene dem Schöpfer wird Rede und Antwort stehen müssen, fragte ich mich: was werde ich tun und wie werde ich antworten, wenn Gott sich erheben und von mir Rechenschaft verlangen wird? Und eine innere Stimme sprach zu mir: Menschensohn, was zauderst du? Stehe auf und gehe hinein in das Haus Gottes". So hatte sich der ehemalige Rationalist, der so selbstbewußt nach „Vernunftbeweisen" für die Existenz Gottes geforscht hatte, in Demut gebeugt, um voll Reue in die Synagoge zurückzukehren und auch allen, die stolzen Geistes sind, den Weg dorthin zu weisen, den Weg der demütigen Zerknirschung vor Gott, der nur mit dem Herzen erfaßbar ist. Gegen Ende seines Lebens schwor Horowitz seine Jugendsünden mit noch größerem Nachdruck ab. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines Kommentars zu Maimonides (Krakau, 1602) gibt er seiner Bußfertigkeit in folgenden Worten Ausdruck: „In jungen Jahren habe ich hier manches geschrieben, was keineswegs der Wahrheit entspricht, sondern nur meiner Phantasie entstammte; nun aber, in vorgerücktem Alter, bezeuge ich, daß ich dies alles abgeschworen und ausgemerzt habe". In der Tat wurde das Werk von dem Verfasser einer gründlichen Umarbeitung unterzogen und der revidierte Text für den allein maßgebenden erklärt. Sein tiefes religiöses Gefühl bewahrte freilich Horowitz vor der geistigen Epidemie jener Zeit, vor dem krankhaften Hang zur rabbinischen Kasuistik. Über rituelle Fragen verfaßte er nur ein einziges Buch, das in populärer Form die Benediktionen erläuterte („Emek Beracha", Krakau 1597). Überdies hinterließ er ein tiefempfundenes, zur Sittenstrenge ermahnendes Vermächtnis an seine Kinder („Jesch nochalin", 1615). Auch noch auf eine andere Weise machte Abraham Horowitz die von ihm in der Jugend begangene „Sünde" wieder gut: in der Person seines Sohnes R. Jesaja, des Verfassers des berühmten „Scheloh" (oben, § 31), schenkte er der Judenheit nicht nur einen der überzeugtesten Mystiker, sondern auch einen geschworenen Feind alles Freidenkertums.

Die Religionsphilosophie vermochte übrigens auf polnischem Boden überhaupt nicht heimisch zu werden. War sie doch hier den Rabbinern, wie z. B. einem Ramo, lediglich der Gegenstand oberflächlicher Liebhaberei. Der folgerichtige Rationalismus eines Maimonides flößte den Theologen nur Widerwillen ein, und sie zogen es vor, sich an die Werke konservativer Philosophen, wie etwa an die „Ikkarim", die „Grunddogmen" des Joseph Albo (Band V, § 54) zu halten. Diesem Buche eben galten die Kommentare des *Jakob Koppelmann* aus Brest („Ohel Jakob", Krakau 1599) und des *Gedalja Lifschitz* aus Lublin („Ez schatul", 1618). Der erstere, ein Liebhaber der Mathematik, baute in seinen Kommentar eine Menge von sich auf Geometrie und Astronomie stützenden Beweisen ein, in dem Glauben, auf diese Weise das Dasein Gottes und den Zusammenhang der Erscheinungen wissenschaftlich ergründen zu können. Der zweite neigte mehr zur Metaphysik und Moral. Wie wenig aber auch er den wahren Sinn des von ihm kommentierten Buches zu erfassen vermocht hatte, beweisen schon seine Bemerkungen zu dessen einleitenden Thesen. Die Worte des Albo, daß „das Glück des Menschen von dem Grade der Vollkommenheit seiner Weltanschauung und seiner Handlungsweise abhängig" sei, werden von Lifschitz in folgender Weise glossiert: „Unter menschlichem Glück ist das Leben im Jenseits zu verstehen, denn alles Streben des Menschen hienieden geht einzig und allein darauf, nach dem Tode der Seligkeit teilhaftig zu werden". So verstanden es denn die polnischen Rabbiner, auch die Philosophie auf ihre Art zuzustutzen, um sie ganz unschädlich zu machen. In diesem Milieu, wo die Tradition selbstherrlich das Zepter führte, war jede freie Forschung nicht nur mit Gefahren verbunden, sondern geradezu zur Unmöglichkeit geworden. Wichtige Dienste bei der Bekämpfung des freien Denkens sollte der traditionstreuen Weltauffassung namentlich die alte Rivalin der Philosophie, die mystische Kabbala, erweisen.

Die Kabbala, die von jeher gleichsam die Gegenphilosophie der Orthodoxen war, begann sich in Polen auszubreiten, noch ehe der neue palästinensische Zweig dieser Lehre, die praktische Kabbala des Ari (oben, § 8), seine ersten Blüten getrieben hatte. Durch die Drucklegung des „Sohar" in Italien wurde nämlich die allgemeine Aufmerksamkeit auf dieses rätselhafte, verführerische Buch gelenkt, für das man sich umso mehr begeisterte, je weniger man es verstand.

Sogar Moses Isserles, der von dem Rationalismus des Maimonides nicht ganz unbeeinflußt geblieben war, brachte dem „Sohar" alle Achtung entgegen, wiewohl ihm die darin dargelegten Ansichten für die religiöse Praxis als durchaus unverbindlich galten. Wie manch anderer vor ihm, glaubte freilich auch Isserles, daß sich nur Auserlesene mit den kabbalistischen Lehren befassen dürften, und war tief empört darüber, daß „viele einfache Leute sich auf das Studium der Kabbala werfen, die namentlich in der Darstellung der Neuesten so lieblich anzusehen ist". „Heutzutage — so schreibt er —, da der Sohar, das Buch des Recanati und die ‚Tore des Lichtes' gedruckt vorliegen und allen zugänglich sind, versteht ein jeder ihren Inhalt auf seine Art, und zwar nicht selten ganz schief. Nicht nur gebildete, sondern auch ganz unwissende Leute, die nicht einmal ein Kapitel aus der Bibel oder den Raschikommentar dazu zu erläutern vermögen, wagen sich nun an die Kabbala heran, und jeder, der in die kabbalistischen Bücher auch nur einen flüchtigen Blick geworfen hat, steht nicht an, sich dessen zu rühmen und diese Lehre aller Welt zu predigen". Am verfänglichsten für die Volksmassen sei, so meinte Ramo, die von Zweideutigkeiten nicht ganz freie Lehre von den „Sefiroth", die von manchen nicht als Attribute der Gottheit, sondern als selbständig in der Welt wirkende göttliche Mächte aufgefaßt werden. Mit viel größerer Entschiedenheit als Isserles trat für die Kabbala sein Jünger Mardochai Jaffe ein, dessen Kommentar zum Werke des Recanati (Band V, § 29) in echt kabbalistischem Geiste geschrieben ist; so fand er z. B. nichts Anstößiges daran, daß man zu den „Sefiroth" Gebete emporsende, durch die die höheren Welten beeinflußt werden sollten. Seine Kenntnis der „Geheimwissenschaft" hatte Jaffe dem *Mattathias Delakrut* aus Krakau zu verdanken, der sie seinerzeit in Italien studiert hatte. Im Jahre 1600 erschien in Krakau, mit Kommentaren des Delakrut versehen, das auch von Ramo mitberücksichtigte Werk des spanischen Kabbalisten des XIV. Jahrhunderts, Joseph Gikatilla (Band V, § 18), „Schaare ora", d. h. „Tore des Lichts", das gleichsam eine Brücke zwischen der alten spekulativen Kabbala und dem neuen, sich mit Blitzesschnelle verbreitenden System des Ari-Vital bildete.

Die erste große Eroberung, die die praktische Kabbala in Polen machte, war der schon erwähnte Krakauer Oberrabbiner Joël Sirkes, dem, wie erinnerlich, die Philosophie eine „Hure", die Kabbala aber

die geheiligte „wahre Wissenschaft" war. Ein anderer Krakauer Gelehrter, der Prediger *Nathan Schpiro* (gest. um 1633), tritt uns bereits als ausgesprochener Fachmann auf dem Gebiete der kabbalistischen Praxis entgegen. Die Volkssage verherrlichte ihn als heiligen Mann, und selbst auf seinem Grabstein ist zu lesen: „Es heißt von ihm, der Prophet Elias hätte von Angesicht zu Angesicht mit ihm gesprochen". Man erzählte sich, daß solche Visionen Nathan nach andauernden asketischen Exerzitien zuteil geworden seien, und daß es seine ständige Gewohnheit gewesen sei, mitten in der Nacht aufzustehen, um Klagelieder über den zerstörten Tempel und das zerstreute Volk anzustimmen. Die von ihm in seinem Werke „Aufgedeckte Tiefen" („Megale Amukoth", Krakau 1637) dargelegte Lehre hat zu ihrem Mittelpunkt das Problem der Sünde und der Erlösung. Nach dem Sündenfall wäre es, so führte er aus, in der Welt zu einer Vermischung des Guten und Bösen gekommen, worauf dann das Gute in Abel, das Böse in Kain seine Verkörperung gefunden hätte; seitdem bestehe der ganze Sinn des menschlichen Daseins nur darin, durch Taten des Glaubens und durch Selbstvervollkommnung im Dunkel des Bösen Funken des Guten aufblitzen zu lassen. Auch das Volk Israel sei nur um deswillen über die ganze Welt zerstreut worden, damit seine Seele im Schmelztiegel der Leiden geläutert werde. Diesem Prozeß der Vervollkommnung diene vor allem der „Gilgul" oder die Seelenwanderung, auf der die Seele solange aus einem Körper in den anderen hinüberwechsle, bis sie ihre Sünden endgültig abgebüßt habe. Wenn auf diese Weise alle Seelen der Läuterung teilhaftig geworden seien, werde sich der Messias offenbaren und die „Welt der Vollkommenheit" („Olam ha'tikkun") das All umspannen. All diese mystischen Ideen brachte Nathan Schpiro in so verschwommener Form zum Ausdruck, daß sein „Tiefen entdeckendes" Hauptwerk weniger von Tiefsinn als von Verschrobenheit zeugt. Verrät es doch letzten Endes den allgewaltigen Einfluß der rabbinischen Scholastik: seinen Grundstock bildet die Aneinanderreihung von nicht weniger als zweihundertzweiundfünfzig Deutungsweisen der von Moses an Gott gerichteten Bitte um Einlaß in das Gelobte Land (Deut. 3, 23—26). Es zieht hier an uns eine lange Kette kabbalistischer Wortspielereien und aus der Luft gegriffener Deuteleien vorbei, die so wunderliche Behauptungen ergeben, wie etwa die, daß Moses zu Gott um das Erscheinen der beiden Messiasse, des Ben Joseph und des

Ben David, gebetet habe und daß er von dem Willen beseelt gewesen sei, die Macht des Satans zu brechen und alle Sünden, die Israel je begehen würde, im voraus zu sühnen. Das Bestreben des Nathan Schpiro ging offenbar dahin, die Methoden des rabbinischen „Pilpuls" auch auf die Kabbala auszudehnen, und so schuf er eine Art dialektischer Mystik, die ebenso wenig mit wahrer Theologie gemein hat, wie scholastische Spitzfindigkeit mit wissenschaftlichem Denken.

Das Verdienst, die praktische Kabbala und namentlich das System der asketischen Moral in Polen volkstümlich gemacht zu haben, ist vor allem den Schöpfern der „Zwei Gesetzestafeln" („Scheloh"), Jesaja und Scheftel Horowitz zuzurechnen, von denen bereits ausführlich die Rede war (oben, § 31). Das von Horowitz dem Älteren abgefaßte und von seinem Sohne ergänzte Werk erschien jedoch im Druck erst im Jahre 1653 und ist daher bei der Darstellung der folgenden Epoche eingehender zu berücksichtigen.

Weder die Scholastik der Talmudisten noch die Mystik der Kabbalisten dieser Zeit entsprach somit dem eigentlichen Begriffe der Theologie im Sinne einer Klärung der Grunddogmen des Judaismus, und so zog sich die theologische Dogmenlehre in eine bescheidene Ecke der damaligen Literatur, in die Apologetik zurück, die in einer Reihe während der letzten Jahrzehnte des XVI. Jahrhunderts entstandener antichristlicher Streitschriften ihren Ausdruck findet. Deren Vorgeschichte ist im wesentlichen die folgende. Unter den in Polen durch die Reformation im XVI. Jahrhundert entstandenen rationalistisch eingestellten Sekten (oben, § 34) kamen dem Judaismus die Antitrinitarier oder Unitarier (auch: „Arianer", „Sozinianer") am nächsten, welche das Dreieinigkeitsdogma sowie die göttliche Natur Christi bestritten und nur die religiös-sittliche Lehre des Evangeliums gelten ließen. Die Wortführer der Antitrinitarier waren der Wilnaer Theologe Simon Budny und Martin Czechowicz aus Lublin. Da die katholische Geistlichkeit solche Freidenker als „Judaisierende" oder Halbjuden verächtlich zu machen suchte, lag ihnen besonders daran, zwischen ihren Lehren und denen des Judentums einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen, zu welchem Zwecke sie die Rabbiner zu Disputationen herausforderten und die „jüdische Irrlehre" auch sonst in Wort und Schrift bekämpften. Als eifriger

Disputant tat sich namentlich Martin Czechowicz hervor, der in Lublin und anderen Städten gegen „echte und verstellte Juden" polemisierte, um sodann die Ergebnisse dieser Religionsgespräche in manchen Kapiteln seiner Werke: „Christliche Dialoge" (1575) und „Katechismus" (1580) wiederzugeben. Einer seiner jüdischen Opponenten, *Jakob* (oder Nachman) *von Belzyce* hielt es nun für geboten, ihm in einer in polnischer Sprache abgefaßten Schrift („Odpis na dyalogi Czechowicza", 1581) mit allem Nachdruck entgegenzutreten. Jakob setzte sich hierbei für die klare und unzweideutige Dogmatik des Judaismus ein, pries die Sabbatheiligung sowie die Beschneidung und nahm auch die Grundlagen des Talmud in Schutz. In dem Vorwort zu seiner Schrift betont er, daß er nur seinen eigenen Glauben verteidigen, jedoch keineswegs die christliche Lehre angreifen wolle. „Wenn der Christ — so heißt es da — immer wieder behauptet, daß der Jude der Verdammnis verfallen sei, so will er uns unserer letzten Hoffnung berauben: ist uns doch in dieser Welt weder Macht noch ein üppiges und genußreiches Dasein beschieden; wir lebten und leben noch heute in ständiger Angst und sind den fürchterlichsten Verfolgungen ausgesetzt; nach wie vor müssen wir unser Letztes (dem Steuerfiskus) hingeben". Weiter weist der Verfasser, sich auf eigene Erfahrung berufend, darauf hin, wie schwer die Verständigung mit Christen sei: „Wie oft kommt es vor, daß ich einem Christen, der mich über eine Bibelstelle befragt, auf eine andere Stelle verweise, die die Sache völlig klarstellt, er aber (an die Wand gedrückt) plötzlich eine neue Textstelle herausgreift und mich fragt: ‚Und wie willst du dies erklären?', so daß die erste Frage schließlich in der Schwebe bleibt. Darum pflegt auch der Jude dem Christen ins Wort zu fallen, weil er immer befürchten muß, daß jener, ohne ihn ausreden zu lassen, ihm wie ein Hase entwischen wird". Die Streitschrift des Jakob veranlaßte Czechowicz, noch im gleichen Jahre eine Widerlegung zu veröffentlichen, in der er den Hauptgedanken seiner „Dialoge" wieder aufnahm, den Talmud der Verirrung bezichtigte und sich über manche jüdische Ritualien, wie die „Tefillin", „Mesusoth" und „Zizith" lustig machte.

In ganz anderem Tone als Jakob von Belzyce polemisierte gegen die christlichen Theologen der hochgebildete *Isaak ben Abraham Troki*, der Verfasser der trefflichen Schrift „Befestigung des Glaubens" („Chisuk Emuna"), über dessen Leben uns sonst nichts Nä-

heres bekannt ist[1]). Das kurz vor dem Tode des Autors (1594) niedergeschriebene Werk stellt eine Zusammenfassung aller von ihm lange Jahre hindurch geführten Religionsgespräche dar. „In meiner Jugend — so heißt es in dem Vorwort —, da ich in die Häuser der Würdenträger und Staatsräte Zutritt hatte, fand ich Gelegenheit, mich umzusehen und die Irrtümer ihrer religiösen Bücher zu durchschauen . . . Bei aller Dürftigkeit meiner Kenntnisse ließ ich mich in Disputationen mit Bischöfen, Bezirkshauptleuten, verschiedenen Beamten, Gelehrten, ja mit jedermann ein, der geneigt war, mit mir den Streit aufzunehmen. Ich bekam hierbei von ihnen nichts Verletzendes zu hören, denn meine Rede war stets ruhig und gelassen, ohne Zorn und Gereiztheit, so daß sie mir auch nach Anhören meiner Beweise stets gewogen blieben: sprach ich doch nur die Wahrheit und bekräftigte jede meiner Behauptungen durch Belege aus der Schrift". Das Buch des Isaak Troki zerfällt in zwei Hauptabschnitte: während im ersten die von den Christen gegen das Judentum vorgebrachten Argumente und die landläufigen sowie die von dem Verfasser selbst erfundenen Gegengründe wiedergegeben sind, schreitet er im zweiten Abschnitt zum Angriff, um gegen die Kirche Sturm zu laufen. Er entdeckt eine Reihe von Widersprüchen in den Texten der synoptischen Evangelien, weist auf die augenfälligen Abweichungen des Neuen Testaments vom Alten hin, auf die Widersprüche zwischen den Lehren Jesu und des Apostels Paulus und schließlich darauf, daß die kirchliche Dogmatik sogar von dem Neuen Testament weit abgeirrt sei. Voll Ruhe und Sicherheit zeigt er die logische und geschichtliche Ungereimtheit der christlichen Auslegung jener biblischen Prophezeiungen, auf die sich die Kirche immer wieder zu berufen pflegt. Manche seiner Äußerungen waren keineswegs dazu angetan, von einem gläubigen Christen gleichmütig hingenommen zu werden. So erklärt der Verfasser schon in der Einleitung zum ersten Abschnitt, daß es ihm lange Zeit rätselhaft erschienen sei, wie ver-

[1]) Es bleibt noch immer unentschieden, ob der aus dem litauischen Troki stammende Verfasser des „Chisuk Emuna" ein Karäer oder ein Rabbanite war. Die Tatsache, daß das Buch von Joseph Troki (Malinowsky), einem karäischen Schriftsteller, der zugleich ein Jünger des Isaak war, einer Rezension unterzogen wurde, spricht freilich für die erste Ansicht; indessen beruft sich der Autor des Werkes so häufig und mit so ausgesprochener Hochachtung auf den Talmud, daß auch die gegenteilige Vermutung nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, es sei denn, daß man diese Belege in dem lange Zeit nur in Abschriften verbreiteten Buche als rabbanitische Interpolationen betrachten will.

nünftige Christen an ihren seltsamen Glaubenslehren festhalten können, bis das Studium der Geschichte der alten Völker ihm gezeigt habe, daß die Kirche ihre Dogmatik von den Heiden übernommen habe, die gleichfalls an die wunderbare Geburt ihrer Götter von irdischen Weibern und an dergleichen glaubten. Solche auf die Geschichte und auf Bibeltexte sich stützende Beweisgründe mußten den Gegnern des Isaak Troki umso triftiger erscheinen, als diese zumeist evangelisch, lutherisch oder reformiert waren und selber jeden Katholiken als Götzendiener, sich aber als die berufenen Wiederhersteller der Bibel betrachteten. Auf das von einem „Würdenträger aus der Sekte Martin Luthers" vorgebrachte Argument, daß für die Wahrheit des christlichen Glaubens schon allein sein anderthalbtausendjähriges Bestehen spreche, erwiderte Isaak Troki schlagfertig, daß ja auch der Islam bereits auf eine tausendjährige Geschichte zurückblicke. Als auf ein erfreuliches Anzeichen fortschreitender Ernüchterung weist er unter anderem darauf hin, daß manche christliche Sekten — die sogenannten Ebioniten, Servetianer und Arianer — sich aus eigener Einsicht von dem Dreieinigkeitsdogma losgesagt hätten, wobei er auch die Werke des Antitrinitariers Czechowicz erwähnt. Daneben verweist er auf die von Simon Budny stammende und im Jahre 1572 in Nieswiez erschienene Übersetzung des Evangeliums, die namentlich bei den radikalsten Reformationsanhängern Anklang gefunden hatte. Aus alledem ist ersichtlich, daß der jüdische Theologe die Hoffnung hegte, die christlichen Häretiker für das Judentum zu gewinnen, wohl in der Meinung, daß die Ablehnung des Dreieinigkeitsdogmas unmittelbar zum Judaismus überleiten müsse. Doch ging er in seiner Annahme durchaus fehl: gerade den „Arianern" und Unitariern kam es besonders darauf an, ihren Gegensatz zum Judentum mit aller Schärfe zu betonen.

Die Kühnheit, mit der Isaak Troki das Christentum in seiner Schrift kritisierte, sollte sich zunächst als ein unüberwindliches Hindernis für deren Drucklegung erweisen. Der Schüler des Isaak, Joseph Troki, den der Verfasser mit der Ergänzung und Veröffentlichung seines Werkes betraut hatte, konnte sich nämlich nicht entschließen, es drucken zu lassen, und so wurde es lange Zeit hindurch nur in Abschriften sowohl im hebräischen Originaltext wie auch in einer deutschen und spanischen Übersetzung verbreitet. Als eine der hebräischen Abschriften dem bayerischen Rechtsgelehrten Profes-

sor Wagenseil in die Hände kam, versah er die Abhandlung mit einer lateinischen Übersetzung und nahm sie in die von ihm im Jahre 1681 zu Missionszwecken herausgegebene Sammlung antichristlicher Schriften auf, der er den schreckenerregenden Titel: „Feurige Pfeile des Satans" („Tela ignea Satanae") gab. Wiewohl das Buch, wie der Herausgeber sagte, „die Juden in ihren Verirrungen nur zu bekräftigen" vermochte, glaubte er es den Christen zugänglich machen zu müssen, „auf daß sie die Möglichkeit haben, es zu widerlegen". Der gottesfürchtige deutsche Professor konnte freilich nicht voraussehen, daß er durch seine Sammlung solchen „Gottesleugnern" wie den französischen Enzyklopädisten des XVIII. Jahrhunderts einen Dienst erweisen und ihnen eine Waffe mehr zur Bekämpfung der Kirchenlehren in die Hand drücken würde. Sagte doch Voltaire von der Schrift des Isaak Troki, daß auch „die entschiedensten Gegner der Religion keinen einzigen Beweis gegen diese vorgebracht hätten, der nicht in der ‚Befestigung des Glaubens' des Rabbiners Isaak zu finden gewesen wäre". In jüngster Zeit wurde das Werk auf Grund zuverlässigerer Manuskripte neu ediert und auch erneut in europäische Sprachen übertragen.

Die Wirksamkeit des Autors der „Befestigung des Glaubens" in Troki zeugt, falls er in der Tat ein Karäer war, von einem gewissen geistigen Aufschwung des litauischen Karäertums im XVI. Jahrhundert. Eine Bestätigung hierfür ist auch in der Tatsache zu erblicken, daß uns in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts gleichfalls in Troki solche Vertreter des Karäertums, wie der Schüler des Apologeten Isaak, Joseph Malinowsky, sowie der durch seinen Briefwechsel mit Delmedigo bekannte Gelehrte Serach (oben, § 19) begegnen. Hingegen besitzen wir keinerlei Nachrichten über das geistige Leben der Karäer in deren mit Litauen verbundenem Hauptzentrum auf der Halbinsel Krim, wo um jene Zeit in Kaffa und anderen Städten neben den rabbanitischen Gemeinden nach wie vor auch karäische bestanden (oben, § 34). Der einzige geistige Repräsentant der Krimer Judenheit, und zwar ihres rabbanitischen Teiles, über den uns zuverlässige Nachrichten überliefert sind, war der ganz zu Beginn der behandelten Epoche in Kaffa wirkende Kiewer Gelehrte, der „Wanderer" *R. Moses ha'Gole*, auf den die Vereinheitlichung des gottesdienstlichen Ritus in der Krim, der sogenannte „Ri-

tus von Kaffa" („Minhag Kaffa"), zurückgeht (Band V, § 65). In Kaffa und Sulchat entstanden seine beiden Hauptwerke: die Superkommentare zu den Bibelkommentaren des Ramban und des Abraham ibn Esra („Schoschan Sodoth" und „Ozar Nechmad")[1]). In dem umfassenden Geiste des Verfassers vertrugen sich sonderbarerweise die Mystik des Ramban mit dem Kritizismus des Ibn Esra, den er freilich als einen Anhänger der Kabbala hinzustellen bestrebt war. Mit dem Tode des Moses ha'Gole (1520) beginnt indessen bei den Krimer Rabbaniten eine Zeit geistiger Stagnation, die, soweit man aus dem Fehlen jeglicher Nachrichten über bedeutsamere literarische Erscheinungen schließen kann, bis zur Mitte des XVII. Jahrhunderts fortdauert.

Besondere Bedeutung erlangte im XVI. Jahrhundert in Polen und Litauen jene *Volksliteratur* in der jüdisch-deutschen Umgangssprache, die für die polnischen Aschkenasim in nicht geringerem Maße eine Lebensnotwendigkeit war als für die Deutschlands (oben, § 32). Diese Literatur mußte in Polen für die Entwicklung der nationalen Kultur umso förderlicher sein, als die Umgangssprache der jüdischen Volksmassen hier, mitten unter den slawischen Stämmen, im Gegensatz zu Deutschland, wo sie den Juden mit der Landesbevölkerung mehr oder weniger gemeinsam war, schon an und für sich eine nationale Eigentümlichkeit bedeutete. Damit ist wohl die bezeichnende Tatsache zu erklären, daß gerade in Polen das erste Buch im Drucke erschien, das der jüdischen Volksliteratur den Weg in die weiteste Öffentlichkeit bahnte. Im Jahre 1534, also ein ganzes Jahrzehnt vor dem Erscheinen der ersten gedruckten „jiddischen" Bibel in Deutschland, wurde nämlich in Krakau ein Bibellexikon herausgegeben, in dem die Bedeutung der hebräischen Vokabeln auf Jüdisch-deutsch angegeben war. In der ersten Ausgabe trug das Wörterbuch den Titel: „Mirkebeth ha'mischne" („Doppelvehikel", eine Anspielung auf die Doppelsprachigkeit des Textes), während es in der fünfzig Jahre später erschienenen zweiten Auflage (Krakau 1584) in seinem Titel: „Sefer schel Rabbi Anschel" den Namen seines Verfassers führte. Das Buch scheint in Haus und Schule als Lehrmittel

[1]) Das erste Werk erschien im Drucke erst zweihundertundfünfzig Jahre nach dem Tode des Verfassers (Korez, 1784), während das zweite nur im Manuskript vorliegt und einen Bestandteil der in der Petersburger Staatsbibliothek aufbewahrten Sammlung von Firkowitsch bildet.

beim Studium der Bibel gedient zu haben[1]), doch mochte es später durch die in Deutschland erschienene jüdisch-deutsche Übersetzung des Pentateuch und sodann auch aller anderen Bibelbücher nach und nach verdrängt worden sein. Andererseits gingen viele der bereits erwähnten und weit über Polens Grenzen hinaus verbreiteten Werke der Volksliteratur (oben, § 32) aus den Druckereien von Krakau hervor und hatten gar oft polnische Juden zu ihren Verfassern. Aber auch die um jene Zeit in den Druckereien von Prag, Venedig und Amsterdam entstandenen jiddischen Bücher waren in erster Linie für den fast unerschöpflichen Büchermarkt bestimmt, der sich in dem bedeutendsten Zentrum der Aschkenasim, in Polen und Litauen, gebildet hatte.

[1]) Die eigentliche Absicht des Verfassers des Wörterbuches ging, wie er im Vorwort betont, dahin, „daß man aus diesem Büchlein mag lernen das ganz Esrim w'arba (die vierundzwanzig Bibelbücher) ganz deutsch". „Lebt jemand allein und hat einen Sohn, der eines Lehrers ermangelt, während auch der Vater selbst nicht bibelfest genug ist — erläutert Rabbi Anschel des näheren den Zweck seines Werkes — so kann er mit Hilfe dieses Buches durch die Verdeutschung jedes einzelnen Wortes mit seinem Sohne fast alle vierundzwanzig Bücher durchnehmen. Sollte aber der Vater keine Muße haben, so kann auch seine Frau oder Tochter, wenn sie auch nur deutsch (d. h. jiddisch) lesen können, es so weit bringen, daß sich der Knabe mit Hilfe des Deutschen die Kenntnis aller vierundzwanzig Bücher aneignen wird".

Fünftes Kapitel

Die Marranen in Spanien und Portugal und die Kolonien der Sephardim in Frankreich, den Niederlanden und Amerika

§ 43. Die Marranen in Spanien und die Inquisition

Mit der gegen Ende des XV. Jahrhunderts erfolgten Vertreibung der Juden von der Pyrenäischen Halbinsel war das Band, das die gehetzte Nation mit den düsteren Wirkungsstätten der Inquisition verknüpfte, noch keineswegs gelöst. Wohl hatten die Juden die ungastliche Heimat allesamt verlassen, doch verblieben hier nach wie vor die Marranen, jene Tausende und Abertausende von gewaltsam Getauften, die in ihrem Herzen dem angestammten Glauben und Volkstum unverbrüchliche Treue bewahrten. Die Unglückseligen, die durch die Scheintaufe ihr Los zu erleichtern gehofft hatten, waren mitsamt ihrer Nachkommenschaft zu einem wahren Höllendasein verdammt, das sie ihre Trennung von den nach zeitweiligem Umherirren wieder bodenständig gewordenen Brüdern aufs bitterste bereuen lassen mußte.

Was zunächst Spanien anlangt, so war hier das Marranentum, wie berichtet, schon längst zu einem chronischen Übel geworden, das in den verborgensten Tiefen des Staatsorganismus nistete. Obzwar die Kinder und Enkel der nach dem Blutbad von Sevilla im Jahre 1391 sowie später unter der Schreckensherrschaft der Klerikalen von der Kirche gewonnenen „Neuchristen" dem äußeren Anscheine nach in der altchristlichen Gesellschaft Spaniens restlos aufgegangen und in den Reihen des spanischen Adels, des Beamtentums, ja der Geistlichkeit gleichsam gänzlich untergetaucht waren, so waren sie doch

bei weitem nicht alle zu treuen Söhnen der stiefmütterlichen Kirche geworden, der Blut und Eisen das geeigneteste Bekehrungsmittel zu sein schien. Gar viele von ihnen hingen vielmehr unentwegt der Synagoge weiter an und schätzten sich glücklich, wenn sie nach dem obligatorischen Kirchengottesdienst in irgendeinem dunklen unterirdischen Gewölbe in geheimer Gemeinschaft mit Stammes- und Glaubensbrüdern ihrem Herzen in inbrünstigen Gebeten zum Gott ihrer Väter Erleichterung verschaffen konnten. Vom Vater auf den Sohn vererbte sich das Vermächtnis: „Ehre Christus mit den Lippen, mit dem Herzen aber Gott; sei dem Anscheine nach ein Christ und insgeheim ein Jude". Die im Jahre 1480 zur Ausrottung der „Judaisierenden" eingeführte Inquisition ließ dieses Vermächtnis im Widerschein der Scheiterhaufen hell erstrahlen und das Märtyrertum umgab es mit der Gloriole der Heiligkeit. So konnte denn weder die rasende Wut des Torquemada und der anderen Schergen der Kirche noch die Vertreibung der der Verführung der Marranen bezichtigten Juden das spanische Marranentum, diesen lebendigen Protest des jüdischen Gewissens gegen seine Vergewaltigung, der ihm innewohnenden Lebensenergie berauben. Nach 1492 sollte sich die Zahl der Marranen noch vergrößern, da bekanntlich viele von der Ausweisung Bedrohte in der Scheintaufe Rettung gesucht hatten. Die Neubekehrten dieser jüngsten Schicht gaben sich der Hoffnung hin, dem Wüten der Inquisition bald Einhalt gebieten und das Ungeheuer durch Macht und Geld überwinden zu können; wie hätten sie auch voraussehen können, daß das Ungetüm noch drei volle Jahrhunderte an Spaniens Mark zehren werde, um die ganze Welt von dem Wehklagen der geheimen Juden und Muselmanen (der Morisken), der Protestanten sowie der übrigen im vergrößerten spanischen Reiche gemarterten Dissidenten widerhallen zu lassen.

Der erste Generalinquisitor Torquemada war noch bei Lebzeiten Ferdinands des Katholischen, des Urhebers der Inquisition, gestorben (1498). Der greise Ketzerrichter konnte auf eine reiche Ernte zurückblicken: während seiner fünfzehnjährigen Wirksamkeit wurden auf Anordnung der Inquisitionstribunale etwa zehntausend Abtrünnige den Flammen preisgegeben und etwa hunderttausend Reumütige oder „Ausgesöhnte", sogenannte „Reconciliados" (Band V, § 55), anderen Strafen unterzogen. Unter diesen wie unter jenen gab es nicht wenige wegen ihres Ketzertums verurteilte Marranen. Die

Sorge um die „Pflegekinder" letzterer Art lag der Inquisition besonders am Herzen, da sie hierdurch gleichzeitig die beiden von ihren Urhebern verfolgten Ziele erreichte: die Säuberung des Landes von den Andersgläubigen und die Auffüllung des königlichen Schatzes durch Einziehung des Vermögens der Verurteilten. Aber auch die katholische Geistlichkeit hatte an diesem Unternehmen ein unmittelbares materielles Interesse. Das über ganz Spanien ausgebreitete Netz der Inquisitionstribunale (zu Beginn des XVI. Jahrhunderts gab es ständige Tribunale in Toledo, Sevilla, Cordova, Valladolid, Saragossa, Barcelona, Valencia, zu denen später noch eine Reihe anderer hinzukamen) beschäftigte nämlich ein großes Beamtenheer, von dem an seiner Spitze stehenden Generalinquisitor und den Hauptinquisitoren in den einzelnen Städten bis zu den unzähligen Subalternbeamten herab: den Gerichtsmitgliedern, Untersuchungsrichtern, Gerichtsagenten, Spitzeln und den Fachmännern der Folter, den Henkern. Der Unterhalt dieser ganzen aus der Mitte der Geistlichkeit, aus den Reihen der Bischöfe, Priester und Mönche sich rekrutierenden Armee wurde aus den durch die Einziehung der Güter der Verurteilten beschafften Mitteln bestritten, so daß sich die Streiter der Kirche mit dem weltlichen Herrscher gleichsam in die Beute teilten und daher stets darauf bedacht waren, die heimtückisch eingefädelten Prozesse, namentlich gegen die wohlhabenden Marranen, mit einer Verurteilung abschließen zu lassen. König Ferdinand der Katholische und der Generalinquisitor standen sozusagen an der Spitze eines überaus einträglichen Handelsunternehmens, um unter dem Aushängeschild „Heiliges Amt" („Sanctum Officium") ihre unsauberen Privatgeschäfte zu betreiben. Noch geschäftstüchtiger als Torquemada war sein Nachfolger im Amte des Generalinquisitors, Diego Deza (1498 bis 1507), der sich vor allem auf die Verfolgung und Überführung der Marranen verlegte, insbesondere derjenigen, die sich im Jahre 1492 hatten taufen lassen. Auf den geringsten Verdacht hin wurden sie des Abfalls vom neuen Glauben bezichtigt und auf der Folterbank einem Verhör unterzogen, das nur ein Vorspiel zum Autodafé bildete. Die Tribunale gönnten sich weder Rast noch Ruh. Hunderte von Judaisierenden wurden zum Flammentode, zu lebenslänglichem Kerker, zur Deportation, zu schmachvollem Bußgang und obendrein zu riesigen Geldstrafen, wenn nicht gar zur Einziehung des gesamten Vermögens, verurteilt.

Einer der berüchtigtesten Inquisitoren dieser Zeit war der in Cordova seines Amtes waltende Lucero. Im Jahre 1505 zettelte er einen Monsterprozeß an, der ganz Spanien in Erregung versetzte, da die höchsten spanischen Gesellschaftskreise dadurch in Mitleidenschaft gezogen wurden. Auf Angaben seiner Spitzel hin ließ nämlich Lucero etwa hundert Angehörige der spanischen Aristokratie, unter denen sich auch viele Marranen befanden, festnehmen, um gegen sie Anklage wegen Zugehörigkeit zu einem Geheimbunde zu erheben, der angeblich zwecks Verbreitung des Judentums in alle Ecken und Enden des Landes fünfundzwanzig „Prophetinnen" ausgesandt hätte. Einer dieser von der Anklage zu Prophetinnen gestempelten Frauen wurde auf der Folterbank das Geständnis abgepreßt, daß in dem Hause des Erzbischofs von Granada, Talavera, eine Versammlung stattgefunden hätte, auf der das baldige Erscheinen des Propheten Elias und des jüdischen Messias angekündigt worden sei. In dem Bestreben, den greisen Erzbischof, in dessen Adern jüdisches Blut floß, ins Verderben zu stürzen, suchte der Inquisitor beim Papste darum an, daß auch Talavera dem Gerichte überantwortet werde. Der maßlose Inquisitionsterror rief indessen in der spanischen Oberschicht allgemeine Empörung hervor. Lucero, d. h. „der Lichte", hieß nunmehr in aller Munde nicht anders als Tenebrero, d. h. „der Finstere". In der gegen ihn bei dem höchsten Inquisitionsrat, der Suprema, eingereichten Klage hieß es schwarz auf weiß, daß er schlimmer als ein Wegelagerer sei, denn dieser lasse, wenn er der Börse habhaft geworden, wenigstens das Leben, Lucero aber wolle unbedingt beides haben. Bald kam es in Cordova zu einem regelrechten Aufruhr: die von einem Grafen geführte Menge drang in das Gebäude des Tribunals ein, machte die Beamten dingfest und befreite die in den Inquisitionskerkern schmachtenden Gefangenen; Lucero selbst hatte aber inzwischen das Weite gesucht (1506). Die immer bedrohlichere Formen annehmende Volkserregung veranlaßte König Ferdinand, den Generalinquisitor Deza zu entlassen und ihn durch den Kardinal Ximenes, den Erzbischof von Toledo, zu ersetzen (1507). Die von Lucero erhobene Anklage stürzte nach neuerlicher Überprüfung in sich zusammen und es stellte sich heraus, daß das Gerede von einer Verschwörung zwecks Judaisierung Spaniens nichts als eine böswillige Erdichtung des Ketzerrichters war, worauf das noch schwebende Verfahren gegen alle Angeklagten, darunter auch

gegen den Erzbischof Talavera, eingestellt wurde. Der vor Gericht gestellte Lucero hatte es lediglich der königlichen Fürsprache zu verdanken, daß er nur mit Amtsenthebung bestraft wurde.

Wiewohl der neuernannte Großinquisitor sich bei der Anwendung des Terrorsystems eine gewisse Zurückhaltung auferlegte, hatte das Sanctum Officium dennoch alle Hände voll zu tun. In seiner letztwilligen Verfügung beschwor der im Jahre 1516 verstorbene Ferdinand der Katholische seinen Enkel und Nachfolger, den jugendlichen Karl I. (den nachmaligen Kaiser Karl V.), die Gebote „der zur Erhöhung des katholischen Glaubens, zum Schutze der Kirche Gottes und zur Ausrottung der Ketzerei berufenen Inquisition" hoch und heilig zu halten. Desungeachtet glaubten die spanischen Marranen, auf den neuen Herrscher die weitestgehenden Hoffnungen setzen zu können. Kaum war der König, der dem jüdischen Volke so schwere Wunden geschlagen hatte, zu Grabe getragen, als Karl I. von allen Seiten mit Bitten um eine einschneidende Reform der Inquisition bestürmt wurde. Die „Neuchristen" suchten den König durch die Vermittlung einflußreicher Würdenträger und der Adelscortes davon zu überzeugen, daß es zur Zügelung der Willkür der Tribunale und zur Gewährleistung einer geordneten Rechtspflege geboten erscheine, die Inquisitoren von Vollversammlungen der Ortsgeistlichkeit wählen zu lassen, ferner im Gerichtsverfahren die Öffentlichkeit nicht gänzlich auszuschließen und wenigstens die Namen der Belastungszeugen, zumeist gewissenloser Spitzel, die unter dem Schutze der Anonymität falsche Aussagen machten, bekanntzugeben, vor allem aber den Inquisitoren das Recht zu entziehen, das Vermögen der Verurteilten zu konfiszieren und einen Teil davon zu eigenem Bedarf, zum Unterhalt der Tribunale und ihrer Agenten, zu verwenden. Zugleich erboten sich die Marranen, dem König als Ersatz für den Ausfall der so einträglichen Vermögenseinziehung im Laufe der nächsten Jahre die ungeheure Summe von 400 000 Dukaten auszuzahlen. Der jugendliche König war indessen in seiner Entscheidung von der Zustimmung des Generalinquisitors, zunächst des Ximenes und seit 1518 seines Amtsnachfolgers, des Kardinals Adrian, abhängig, und so waren alle Vorstellungen und Fürbitten im voraus zum Mißerfolg verurteilt. Die Marranen entschlossen sich daher, die Hilfe des liberalen Papstes Leo X. anzurufen. Der die Gewaltherrschaft der spanischen Inquisition mißbilligende Papst schickte

sich denn auch an, eine in diesem Sinne gehaltene Bulle ergehen zu lassen, doch überredeten ihn der spanische König und sein Generalinquisitor, mit deren Veröffentlichung solange zu warten, bis die von Adrian inzwischen eingesetzte Untersuchungskommission ihre Arbeit zum Abschluß bringen werde. Die entsprechend zusammengesetzte Kommission stellte, wie nicht anders zu erwarten war, fest, daß die Inquisitionstribunale ein Hort der Gerechtigkeit seien und zugleich heilspendende Institutionen, denen Tausende von sündigen Seelen ihre Erlösung zu verdanken hätten. Über die Ergebnisse der Untersuchung berichtete der König dem heiligen Vater in einem langatmigen Schreiben, in dem es unter anderem hieß, daß man den Klagen der Marranen über die Grausamkeit der Inquisition keinen Glauben schenken dürfe, daß die Neuchristen ihm, ebenso wie einst seinem Großvater, Bestechungsgelder anzubieten gewagt hätten und daß es daher nicht geraten erscheine, die Wirksamkeit der Inquisition irgendwie einzuschränken; insbesondere sei es gefährlich, die Inquisitionsrichter frei wählen zu lassen, da auch die Geistlichkeit nicht wenig Marranen in ihrer Mitte zähle, die nichts versäumen würden, um ihren Vertrauensmännern zum Richteramte zu verhelfen; wie könnte man es verantworten, zu einer Zeit, da an verschiedenen Orten Spaniens Brutstätten jüdischer Ketzerei entdeckt worden seien und die heiligen Tribunale Tausende von Sündern bekehrten und „mit der Kirche versöhnten", dem Generalinquisitor in der Ernennung von Richtern Beschränkungen aufzuerlegen. Der König ließ ferner keinen Zweifel darüber, daß, falls die Bulle dennoch ergehen sollte, sie dem Lande nicht bekanntgegeben, geschweige denn befolgt werden würde, weshalb er den Papst nachdrücklichst darum bat, von der Reform Abstand zu nehmen und die vor der Gerechtigkeit in Rom Zuflucht suchenden Marranen aus der Stadt zu weisen. Die in so entschiedenem Tone gehaltene Erklärung machte auf die Kurie einen starken Eindruck. Leo X. ließ die von ihm in Aussicht genommene Reform fallen, und nach seinem bald darauf erfolgten Tode (1522) kam auf den päpstlichen Stuhl gerade jener Generalinquisitor Adrian, der der eigentliche Urheber der eben wiedergegebenen Apologie des Schreckenstribunals war. So konnte denn die spanische Inquisition ungehemmt ihr Werk fortsetzen, das ihr aus dem Grunde als „unblutig" („sine sanguinis effusione") galt, weil sie die Ketzer, statt sie zu köpfen, „lediglich" verbrannte. Dreizehn

Tribunale waren unausgesetzt damit beschäftigt, die Ketzerei durch Folter und Feuer auszurotten, eine Arbeit, die angesichts der neuerwachsenen protestantischen Gefahr immer anstrengender und komplizierter wurde.

Desungeachtet sollte auch jetzt, trotz der um sich greifenden neuen Irrlehren und der sich mehrenden Kirchenschismen, die größte Furcht nach wie vor die „jüdische Gefahr" erregen: war doch das Marranentum mit den höheren Kreisen der christlichen Gesellschaft, dem Adel, der Geistlichkeit und der gesamten Verwaltungshierarchie zu einer beinahe unlöslichen Einheit verwachsen. So hatten es denn die Schergen der Inquisition darauf abgesehen, das Judentum, wo sie nur seine Spuren wittern mochten, restlos zu vertilgen. In erster Linie galt es, die Reihen der Geistlichkeit zu säubern. Der Erzbischof von Toledo Siliceo, der Erzieher des Thronfolgers, des nachmaligen Königs Philipp II., machte die „Reinheit" („limpieza") des spanischen Blutes sogar zum Gegenstand einer besonderen Abhandlung (1547); die Schrift gipfelte in dem praktischen Vorschlag, nur diejenigen im geistlichen Stande zu dulden, die auf Grund genealogischer Register beweisen könnten, daß sie nicht von Mischlingen abstammen, daß ihr Stammbaum, mit anderen Worten, keine Marranen oder sonstigen „Neuchristen" aufzuweisen habe. Nachdem der Vorschlag vom Toledanischen Kapitel gutgeheißen worden war, unterbreitete ihn Siliceo zur Bestätigung dem Papste Paul III., wobei er zugleich auch Kaiser Karl V. für seinen Plan zu gewinnen suchte. Papst wie Kaiser waren indessen unschlüssig, da sie sich dessen wohl bewußt waren, welche Verwirrung eine solche Verordnung in der spanischen Öffentlichkeit hervorrufen würde. Nun entschloß sich der Erzbischof, sein Ziel auf einem Umwege zu erreichen, indem er das Schreckgespenst einer jüdischen Verschwörung an die Wand malte. Er gab vor, im Archiv von Toledo einen aus älterer Zeit stammenden Briefwechsel zwischen spanischen und Konstantinopeler Juden entdeckt zu haben, der die einen wie die anderen in gleicher Weise belastete. Auf das Schreiben der spanischen Juden, die sich über die Grausamkeit des Königs von Spanien und über ihre gewaltsame Bekehrung zum Christentum beklagt hätten, hätten die Konstantinopeler Rabbiner angeblich geantwortet: „Ihr sagt, daß der spanische König euch zwinge, die Taufe anzunehmen, so tut es auch, denn es bleibt euch nichts anderes übrig. Ihr sagt, er nehme euch euer Hab und

Gut, so lasset eure Söhne Kaufleute werden, damit sie ihrerseits die Christen um ihr Vermögen bringen. Sie rauben euch das Leben, nun gut, so bildet eure Kinder als Ärzte und Apotheker aus, um das Leben eurer Feinde zu verkürzen. Sie zerstören eure Synagogen, wohlan denn: macht eure Söhne zu Priestern und Theologen, auf daß ihr ihre Kirchen zerstöret. Ihr werdet auch sonst noch in jeder Weise bedrängt, so trachtet danach, eure Kinder Rechts- und Staatsanwälte, Notare und Beamte werden zu lassen, damit sie auf die öffentlichen Angelegenheiten Einfluß gewinnen und ihr durch die Beherrschung und Knechtung des Landes an euren Feinden Rache nehmet". Es war augenscheinlich, daß der Fanatiker von Toledo den ganzen Briefwechsel nur zu dem Zwecke erfunden hatte, um behaupten zu können, die Juden seien schon von jeher darauf ausgegangen, unter der Maske des Christentums die christliche Gesellschaft von innen heraus zu sprengen: hatte doch Siliceo diesem Gedanken schon einmal von sich aus in jenem Schreiben an Karl V. Ausdruck gegeben, in dem er ihm die Säuberung der kirchlichen Hierarchie von blutsfremden Elementen ans Herz legte. Nichtsdestoweniger blieb die Fälschung in Rom nicht ohne Wirkung, und der Plan des Siliceo fand endlich Zustimmung. Trotzdem stieß seine Verwirklichung auf unüberwindliche Schwierigkeiten: die Familienbande, die bereits durch eine Reihe von Generationen hindurch Tausende von getauften Juden mit allen Schichten der christlichen Bevölkerung verknüpften, hatten sich inzwischen zu einem so festen Knoten verschlungen, daß seine Entwirrung über die Kraft auch der verbissensten Rassenfanatiker ging.

In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, als in Rom die katholische Reaktion wütete und den apostolischen Stuhl päpstliche Inquisitoren von der Art eines Paul IV. oder Pius V. innehatten, mußten die spanischen Marranen jegliche Hoffnung auf eine Besserung ihrer Lage vollends aufgeben. Es setzte eine immer mehr anschwellende Auswanderungsbewegung nach der Türkei, den Niederlanden und den neuen spanischen Kolonien in Nord- und Südamerika ein. Die in der Heimat zurückgebliebenen „Neuchristen" fügten sich resigniert in ihr Los, hielten gleichsam den Atem an, namentlich nach der Thronbesteigung des finsteren Despoten Philipp II. (1556). Dadurch ist wohl die Tatsache zu erklären, daß unter Philipp II. die Protestanten und Morisken die Inquisition in einer viel empfindlicheren Weise als die Judaisierenden zu spüren bekamen. Die Lage

verschlimmerte sich von neuem, als Spanien seine Herrschaft auch auf Portugal ausdehnte (1580), wo das Wüten der Ketzerrichter gegen die Marranen gerade damals den Höhepunkt erreicht hatte. Mit diesem Augenblick bricht für die ganze Pyrenäische Halbinsel das goldene Zeitalter der Inquisition an.

§ 44. Die Marranen in Portugal und ihr Abwehrkampf gegen die Inquisition

In Portugal war die Tragödie des Marranentums viel komplizierter als in Spanien. Es hing dies mit der verschiedenen Vorgeschichte der Marranen in den beiden Ländern zusammen: während sie in Spanien in der Mehrzahl von jenen Juden abstammten, die schon in den Schreckensjahren 1391—1412 die Taufe angenommen hatten, so daß sie in die spanische Gesellschaft gleichsam hineingewachsen waren und die katholische Maske als ihr zweites Antlitz empfanden, rekrutierten sich die portugiesischen Marranen zumeist aus jenen spanischen Exulanten, die im Jahre 1492 in Portugal Zuflucht gesucht hatten und statt dessen der Taufe verfielen. Nachdem die Flut der Flüchtlinge verebbt war und der Terror ein Ende genommen hatte (1497), gab König Manuel, wie erinnerlich, den in Portugal zurückgebliebenen „Anussim" die Zusicherung, daß sie zwanzig Jahre hindurch von der Inquisition unbehelligt bleiben würden (Band V, § 57). Auf das königliche Wort bauend, gingen nun die portugiesischen „Neuchristen" den Riten und Bräuchen des Judentums mit viel größerer Offenheit nach als ihre von der Inquisition eingeschüchterten spanischen Brüder. Zu Beginn des XVI. Jahrhunderts lebten die portugiesischen Marranen in engster Gemeinschaft miteinander und vermieden es namentlich, sich mit den Altchristen zu verschwägern. Wohl pflegten sie, um den Schein zu wahren, die Kirche zu besuchen, besaßen jedoch zugleich in Lissabon eine geheime Synagoge, in der sie zu Gott inbrünstig um Vergebung der unfreiwilligen Heuchelei beteten. Die verhältnismäßig günstige Lage der portugiesischen Marranen veranlaßte ihre spanischen Leidensgenossen vielfach in Portugal Zuflucht zu suchen, doch stießen sie bald auf energischen Widerstand. Auf Drängen Ferdinands des Katholischen hin gab nämlich König Manuel den Befehl, von jedem aus Spanien kommenden Emigranten ein Attest über seine

religiöse Zuverlässigkeit zu verlangen (1503); zugleich wurde den spanischen Inquisitoren das Recht eingeräumt, nach Portugal zu kommen, um die des „Judaisierens" verdächtigten Flüchtlinge in den Anklagezustand zu versetzen. Aber auch die einheimischen Marranen waren in ihrer Bewegungsfreiheit stark behindert, da sie ohne besondere, nur schwer zu erlangende königliche Genehmigung das Land nicht verlassen durften. Dem König lag eben daran, die unternehmungslustigen Kaufleute und Bankiers, die tüchtigen Ärzte, Apotheker und Handwerkermeister, die unter den Marranen so reichlich vertreten und dem kulturarmen Portugal so unentbehrlich waren, um jeden Preis im Lande zu behalten.

Die Doppelzüngigkeit der halb katholischen, halb jüdischen Marranen mußte indessen bei dem portugiesischen Volke schärfstes Mißtrauen wachrufen und sie als einen Fremdkörper im kirchlichen Organismus erscheinen lassen. So begegnete man ihnen allenthalben mit einem durch die Angst großgezüchteten Haß, der sich gar bald (1506) in einer furchtbaren Katastrophe entlud. Beim Anbruch des Passahfestes wurden nämlich bei einigen Lissaboner Marranen ungesäuertes Brot („Mazzoth"), bittere Kräuter („Maror") sowie sonstige nach jüdischem Ritus zubereitete Speisen entdeckt, was auf Vorbereitungen zum traditionellen Passahmahl schließen ließ. Die Überführten wurden verhaftet, nach einigen Tagen aber wieder auf freien Fuß gesetzt. Diese den „Ketzern" gegenüber bekundete Nachsicht rief nun die Empörung aller guten Katholiken Lissabons hervor, und die schwarze Schar der Dominikaner spähte nach einem Vorwand aus, um mit den Marranen gründlich abzurechnen. Am Ostersonntag stellten sie in einer der Kirchen ein Kruzifix und einen Reliquienschrein aus, die ein geheimnisvolles Licht ausstrahlten. Einem in der Kirche anwesenden Marranen entschlüpfte die Bemerkung, das Wunder sei wohl auf eine kunstvoll versteckte Lampe zurückzuführen; einer anderen Version zufolge soll er scherzend bemerkt haben, daß bei der herrschenden Dürre ein Wasserwunder eher angebracht wäre als ein Feuerwunder. Kaum waren die „gotteslästerlichen" Worte gefallen, als die in Raserei geratenen Katholiken, namentlich die Frauen, sich auf den Freigeist stürzten, ihn aus der Kirche zerrten und auf der Stelle erschlugen. Nunmehr hatten die Dominikaner leichte Arbeit. Zwei Mönche zogen mit hocherhobenem Kruzifix durch die Straßen und riefen aus Leibeskräften: „Ketzerei!

Ketzerei!" Die um sie versammelte Menge überfiel alle ihr in den Weg kommenden Marranen, um sie erbarmungslos niederzumetzeln. Schon am ersten Tage fielen auf diese Weise dem Mordgesindel mehr als fünfhundert Menschen zum Opfer. Am nächsten Tage stillte die Menge ihren Blutdurst auf noch grausamere Art. Das wild gewordene Volk brach in die Häuser der Marranen ein, schleifte jung und alt auf die Straße und warf sie in die Flammen der in aller Eile aufgetürmten Scheiterhaufen. Schwangere Frauen wurden aus den Fenstern gestürzt und von den unten stehenden Unholden auf Spießen aufgefangen. Auf besonders bestialische Weise wurde der dem Volke schon längst verhaßte reiche Steuerpächter Mascarenhas umgebracht, in dessen Hause man alles kurz und klein schlug, um aus den Trümmern einen Scheiterhaufen für den Hausbesitzer zu errichten. Die Mönche rannten aber wie besessen durch die Straßen und stachelten die Volksleidenschaften durch den Ruf auf: „Misericordia, Misericordia! Wer für den christlichen Glauben und das heilige Kreuz ist, stehe bei der Ausrottung der Juden nicht abseits!" Als der dritte Schreckenstag angebrochen war, sprangen die Funken des lodernden Volkshasses auch auf die Umgegend von Lissabon über, wohin inzwischen viele Marranen aus der Hauptstadt geflüchtet waren. Im Laufe von nur drei Tagen kamen so über zweitausend Menschen ums Leben. Neben Mord und Plünderung kam es zur Vergewaltigung von Frauen und Mädchen, wobei einer der vertierten Mönche seine Wollust mit dem Leben büßen mußte: die von ihm angegriffene Marranin versetzte ihm mit seinem eigenen Messer den Todesstoß. In der Hitze des Gemetzels wurden versehentlich auch einige echte Christen niedergemacht. — Die Regierung glaubte die Untat nicht ungesühnt lassen zu können. König Manuel gab den Befehl, die Urheber der blutigen Unruhen exemplarisch zu bestrafen, worauf zwei der Volksverhetzung schuldige Mönche verbrannt und die übrigen Rädelsführer gehenkt und gevierteilt wurden[1]). Die in Schrecken versetzten Marranen begannen Portugal fluchtartig zu verlassen. Zunächst gestattete ihnen der König die Auswanderung, zog aber dann seine Genehmigung wieder zurück. Um ihnen den Aufenthalt im Lande

[1]) Eine der Schilderungen der Bluthochzeit von Lissabon verdanken wir dem jüdischen Geschichtsschreiber Salomo ibn Verga, dem bekannten Verfasser des „Schebet Jehuda". Bald nach der Katastrophe verließ er Portugal und übersiedelte nach der Türkei (oben, § 8).

erträglicher erscheinen zu lassen, sicherte er den Marranen im Jahre 1512 über die ihnen schon einmal verbürgte Frist hinaus für weitere sechzehn Jahre volle Freiheit von der Inquisitionskontrolle zu.

Die für die Marranen so wichtige Garantie blieb indessen nur bis zum Tode Manuels (1521) in Kraft. Sein Nachfolger Johann III. (1522—1557) ließ sich in seiner Politik von ganz anderen Prinzipien leiten. Schon als Infant äußerte er unverhohlen seinen Unwillen über die von seinem Vater den Neuchristen gegenüber geübte Nachsicht. Als er dann auf den Thron kam, war es vor allem die dem spanischen Herrscherhause entstammende Königin Katharina, die ihren Gatten dazu anspornte, eine autonome Inquisition nach spanischem Vorbild in Portugal einzuführen, und auch die Dominikaner bearbeiteten den König im gleichen Sinne. Der Erfolg blieb nicht aus. Johann III. gab zwei Vertrauensmännern den Auftrag, die Lebensführung der Marranen aufs genaueste zu beobachten. Mit besonderer Gewandtheit spielte die ihm von seinem königlichen Gönner zugedachte Spitzelrolle der Täufling Henriquez Nunes. Unter der Maske eines Marranen verschaffte er sich freien Zutritt zu den Häusern der „Anussim", um dann dem König über alles, was er gesehen und gehört, ausführlich zu berichten. So meldete er ihm, daß er in den Häusern vieler Neuchristen kein einziges Heiligenbild, kein Breviarium oder sonstige einem guten Katholiken unentbehrliche Dinge vorgefunden hätte und daß Lissabon überhaupt für die Judaisierenden ein wahres Paradies sei, weshalb es auch auf die Abtrünnigen Spaniens nach wie vor eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausübe. Auf Grund dieser Denunziationen entsandte der König Nunes nach Spanien, um durch seine Vermittlung mit Karl V. geheime Unterhandlungen über die Einführung der Inquisition in Portugal anzuknüpfen. Den Marranen blieb indessen die Sache nicht verborgen und sie beschlossen, an dem Verräter Rache zu nehmen. Zwei von ihnen verkleideten sich als Mönche, holten Nunes in der Nähe der Stadt Badajoz ein und stießen ihn nieder, wobei sie sich zugleich der die Einführung der Inquisition betreffenden Schriftstücke bemächtigten. Die Rächer wurden jedoch bald entdeckt und auf grausamste Weise hingerichtet; nachdem man ihnen die Hände abgehauen, schleifte man die Verstümmelten, an Pferdeschweife gebunden, zum Richtplatz, um sie dort vor dem versammelten Volk dem Tode preiszugeben. Der Spitzel Nunes wurde aber von der Geistlichkeit zum

Märtyrer erhoben (1525). Die Ermordung des königlichen Vertrauensmannes gab den Feinden der Marranen eine neue Waffe in die Hand. Auch die Cortes glaubten sich nunmehr darüber beklagen zu müssen, daß die Marranen die Pacht der einträglichsten Güter und den gesamten Getreidehandel an sich gerissen hätten, daß die Mehrzahl der Ärzte und Apotheker aus ihrer Mitte stamme und daß die Gesundheitspflege so verbrecherischen Händen anvertraut sei. Voll Unruhe mußten die Marranen zusehen, wie die böswillige Agitation immer weitere Kreise zog: das dumpfe Grollen des herannahenden Gewitters konnte nicht mehr überhört werden.

In diesem unheilschwangeren Augenblick erstrahlte am Horizonte ein heller „Stern aus dem Morgenlande": in Lissabon traf der angebliche Gesandte des überseeischen „jüdischen Königs", David Rëubeni, ein, der, mit päpstlichen Empfehlungen ausgerüstet, den König Johann für den geplanten Feldzug gegen die Türken zu gewinnen suchte (oben, § 11). Die Marranen glaubten nun, daß ihnen unverhofft ein Retter in der Not erschienen sei, und kamen scharenweise zu Rëubeni, um ihm ihre Huldigung darzubringen. Einer von ihnen ging bekanntlich in seiner Schwärmerei so weit, daß er sich selbst für die Erlösermission ausersehen glaubte und sich nach Italien begab, um sich dort unter dem Namen Salomo Molcho an die Spitze der messianischen Bewegung zu stellen. Andere wieder ließen sich von dem messianischen Enthusiasmus zu offenem Kampfe hinreißen. Eine Schar bewaffneter Marranenjünglinge unternahm einen Überfall auf die spanische Grenzstadt Badajoz, wo noch vor kurzem der Spitzel Nunes von Rächerhand gefallen war, und befreite einige im Kerker der Inquisition schmachtende Marranenfrauen (1528). Die Ortsgeistlichkeit nützte die Gelegenheit, um den König von Portugal auf die maßlose Frechheit der „Ketzer" aufmerksam zu machen, und empfahl ihm mit allem Nachdruck, in seinem Lande eine ebenso strenge Inquisition wie in Spanien einzuführen. Mittlerweile hatte der König seinen Glauben an die phantastische Mission des Rëubeni eingebüßt und ihn, um die Marranen vor der Versuchung zu bewahren, des Landes verwiesen. So rückten denn die vertagten Inquisitionspläne von neuem in den Vordergrund.

Im Jahre 1531 erteilte Johann III. seinem Gesandten in Rom den Auftrag, beim Papste Clemens VII. unverzüglich eine Bulle über die Einführung einer selbständigen Inquisition in Portugal zu erwirken.

In der Umgebung des Papstes wurden zwar Stimmen laut, daß Johann, gleich Ferdinand und Isabella, sich für die Inquisition weniger aus Frömmigkeit als vielmehr aus Gewinnsucht interessiere; desungeachtet gab der Papst der Bitte des portugiesischen Gesandten statt und erließ die erwünschte Bulle. Die durch ihre Freunde in Rom rechtzeitig davon in Kenntnis gesetzten portugiesischen Marranen beauftragten hierauf einen gewandten Diplomaten aus ihrer Mitte, *Duarte de Paz*, einen Gegenschritt zu unternehmen und die Kurie zur Außerkraftsetzung der verhängnisvollen Bulle zu bewegen. Kein Mittel blieb ungenützt: persönliche Beziehungen, Geld und auch politische Argumente sollten ihren Dienst tun. Dank der Milde des liberal gesinnten Clemens VII. gelang es den Marranen schließlich, ihr Ziel zu erreichen. Zunächst willigte der Papst ein, die Einführung der Inquisition zu suspendieren, um sodann auch noch die sogenannte „Absolutionsbulle" zu erlassen (1533), in der er folgendes kundtat: die ehemals gewaltsam getauften Juden könnten nicht als Angehörige der Kirche betrachtet und darum auch nicht als Abtrünnige von ihr gerichtet werden; ihre schon bei der Geburt getauften Kinder hingegen müßten als Vollchristen gelten und demgemäß der christlichen Religion erhalten bleiben, aber auch sie dürften nicht um der ihnen von den Eltern zuteil gewordenen Erziehung willen verfolgt werden, vielmehr müsse man sie auf dem Wege der Sanftmut und der Überredung der Kirche gefügig machen. Zugleich verlangte die Bulle, daß alle eingekerkerten Marranen wieder enthaftet würden. Der König von Portugal zögerte indessen, den päpstlichen Erlaß im Lande bekanntzugeben, wohl in der Annahme, daß der inzwischen auf den Stuhl Petri gekommene Paul III. die Absolutionsbulle wieder rückgängig machen würde. Der König hatte aber falsch gerechnet. Als der päpstliche Nuntius in Lissabon dem Papste berichtete, daß Johann trotz der ergangenen Bulle die Marranen nach wie vor verhaften lasse, verlangte Paul III. ihre sofortige Freilassung. Der König mußte sich fügen, und 1800 Gefangene erlangten ihre Freiheit wieder (1535).

Bald sollten jedoch die Verhandlungen über die Einführung der Inquisition von neuem beginnen. Die portugiesische Regierung ließ nicht locker, und der Papst machte schließlich seine Zustimmung von den folgenden, eine geordnete Rechtspflege gewährleistenden Bedingungen abhängig: das Untersuchungsverfahren wegen Abtrün-

nigkeitsverdacht solle keinesfalls die Aussagen von Dienstboten oder übelbeleumundeten Personen zum Ausgangspunkt nehmen; die Aussagen der Belastungszeugen dürften ferner nicht geheimgehalten, sondern müßten im Beisein der Beschuldigten gemacht werden; den in Untersuchungshaft Befindlichen sollte es erlaubt sein, von ihren Angehörigen besucht zu werden; das Vermögen der verurteilten Marranen dürfte nicht dem Staatsschatz, sondern ausschließlich den gesetzlichen Erben zufallen, und endlich sollte den Angeklagten das Recht zuerkannt werden, gegen das Urteil des Inquisitionstribunals in Rom Berufung einzulegen. Auf solche Bedingungen konnte freilich der von Haß gegen die Marranen und von Gier nach ihren Reichtümern erfüllte König nicht eingehen und so rief er die Vermittlung des Kaisers Karl V. an. Nunmehr mußte Paul III. einlenken, und am 23. Mai 1536 erging schließlich die lang ersehnte Bulle, die Portugal eine autonome Inquisition bescherte. Das spanische Vorbild war allerdings auch jetzt noch nicht ganz erreicht: in den ersten drei Jahren mußten sich die neubegründeten Tribunale an die ordentliche Gerichtsprozedur halten und vor allem durften die Namen der Ankläger und Belastungszeugen den Angeklagten nicht verheimlicht werden; außerdem konnte in den ersten zehn Jahren der Besitz der Verurteilten nicht dem Staatsschatz zuerkannt werden.

Der erste Generalinquisitor von Portugal, Diego da Silva, kam zwar den von dem Papste gestellten Forderungen nach, doch ging die Schonzeit rasch zu Ende, und die Marranen sahen sich am Vorabend einer uneingeschränkten Schreckensherrschaft der Inquisition. Von neuem eilte eine Abordnung nach Rom und überreichte dem Papste eine in energischem Tone gehaltene Bittschrift: „Wenn Eure Heiligkeit das Flehen und die Tränen des jüdischen Stammes verschmähen und, was wir nicht hoffen wollen, sich weigern sollten, dem Übel zu steuern, so werden wir vor Gott und dem Weltall in lautesten Klagen und Seufzern unserem Protest Ausdruck geben. Da unser Leben, unsere Ehre, unsere Kinder in ständiger Gefahr schweben, ungeachtet dessen, daß wir uns alle Mühe gaben, uns gegen das Judentum abzuschließen, so werden wir, wenn der Tyrannei nicht ein Ziel gesetzt wird, einen Schritt tun, der uns in einer anderen Lage nie in den Sinn gekommen wäre: wir werden das uns gewaltsam aufgezwungene Christentum abschwören und zur Religion Moses' zurückkehren. Samt und sonders werden wir unsere alten Wohnstätten

verlassen, um bei weniger grausamen Völkern Zuflucht zu suchen". Die entschiedene Sprache der Marranen veranlaßte den Papst, nach Lissabon einen neuen Nuntius zu entsenden, der dafür sorgen sollte, daß die „Neuchristen" nicht ungerechterweise behelligt und daß sie nicht daran gehindert würden, gegen die Urteilssprüche der Tribunale an Rom zu appellieren.

Bald darauf kam es indessen zu einem Zwischenfall, der die Lage von neuem verschärfte. Eines Tages (Februar 1539) sah man an den Toren der Kirchen von Lissabon Plakate mit folgender Aufschrift prangen: „Der Messias ist nicht erschienen; Jesus war nicht der wahre Messias". Das Volk geriet in Erregung, und der König setzte 10 000 Cruzados für die Entdeckung des Urhebers der gotteslästerlichen Plakate aus. Der Schuldige wurde denn auch bald gefunden und als der Marrane Manuel da Costa identifiziert. Die Henkersknechte zwangen ihn zum Geständnis, worauf er in Lissabon öffentlich verbrannt wurde. Seitdem kannte der von Mißtrauen genährte Haß gegen die Marranen keine Grenzen mehr. Der nachsichtige Großinquisitor da Silva wurde abgesetzt und sein Amt dem Bruder des Königs, dem Kardinal-Infanten Henriquez, einem erbitterten Feind der Neuchristen, übertragen. Vergeblich mahnte der Papst an die Einhaltung der bei der Einführung der Inquisition verbürgten Rechtsgarantien: der Kardinal-Infant und die von ihm eingesetzten Ortsinquisitoren maßten sich uneingeschränkte Verfügungsgewalt an. Die „heiligen Tribunale" von Lissabon, Coimbra und Evora verrichteten mit fieberhafter Hast ihr Werk, die Kerker füllten sich mit Gefangenen und der Brandgeruch der Scheiterhaufen breitete sich über das ganze Land aus. Nun waren die portugiesischen Marranen zu dem gleichen Märtyrerrange emporgestiegen, wie ihre Brüder in Spanien.

In Lissabon, dem Wirkungskreis des Inquisitors Johann de Mello, wurden die unterirdischen Verliese für die Verhafteten zu einer wahren Hölle: um ihnen ein Geständnis abzupressen, ließ man sie auspeitschen, ihnen die Haut vom Leibe reißen, die Fersen sengen und was dergleichen Martern mehr waren. Der Flammentod eines Marranen bereitete Mello ungetrübte Freude. Voll Entzücken schildert er in einem Brief an den König eines der riesigen Autodafés, zu deren Schauplatz er die Hauptstadt machte: „Etwa hundert Verurteilte schritten in feierlichem Aufzug einher, geführt von dem weltlichen

Richter in Begleitung des Klerus zweier Kirchspiele. Als die Prozession an den Richtplatz gelangte, wurde die Hymne angestimmt: Veni creator spiritus! Einer der Mönche bestieg die Kanzel, doch war seine Predigt kurz, da es an diesem Tage noch viel zu erledigen galt. Man verlas die Urteilssprüche, zunächst diejenigen, die auf Verbannung und befristete Freiheitsentziehung, dann die, die auf lebenslänglichen Kerker lauteten, und zuallerletzt die Todesurteile. Dieser gab es zwanzig. Sieben Frauen und zwölf Männer wurden an Pfähle gebunden und bei lebendigem Leibe verbrannt. Nur eine der Frauen wurde wegen der von ihr bei der Beichte bekundeten Reue begnadigt". — Nicht geringeren Fleiß legte der Inquisitor von Coimbra, der Dominikaner Bernardo de Santa Cruz, an den Tag. Unter den ihm in die Hände gefallenen Opfern befanden sich der reiche Simon Alvares und dessen Gattin, die der Inquisitor unbedingt den Flammen preisgeben wollte. Die wegen Ketzerei erhobene Anklage mußte jedoch von Gesetzes wegen zumindest von einem Zeugen bekräftigt werden, der indessen in diesem Falle zur Betrübnis der Ketzerrichter nicht aufzutreiben war. Da entschloß sich der fromme Ordensbruder, das sechsjährige Töchterchen des Alvares als Zeugin vorzuladen: er stellte das Kind vor eine mit brennenden Kohlen gefüllte Schale und drohte, sein Händchen darauf zu verbrennen, wenn es nicht gestehen werde, Vater und Mutter hätten durch Tätlichkeiten ein Kruzifix beleidigt. Das Mädchen sagte alles aus, was man ihm suggerierte, und so wurden die Eltern auf Grund des gerichtsnotorischen „Zeugnisses" in den Tod geschickt.

Als die Greueltaten der Inquisition Paul III. zu Ohren gekommen waren, beauftragte der tief empörte Papst seinen Nuntius in Lissabon, mit allem Nachdruck auf der Einhaltung wenigstens der wichtigsten der durch die Bulle vom Jahre 1536 gewährleisteten Rechtsgarantien zu bestehen. Daraufhin entsandte der König Johann zum damals einberufenen Tridentiner Konzil den Bischof Balthasar Limpo, der es übernahm, die schwarzen Taten der portugiesischen Inquisition als schneeweiße Werke der Frömmigkeit darzustellen. In flammenden Worten pries der Bischof die Wohltaten der Ketzergerichte und stand nicht an, es dem Papste ausdrücklich zum Vorwurf zu machen, daß er es unterlasse, gegen die nach Italien geflüchteten und sich dort offen zum Judentum bekennenden Marranen mit der gebotenen Schärfe vorzugehen. Da sich herausstellte, daß die

Mehrheit des Konzils gleichen Sinnes war, sah sich Paul III. genötigt, in einen Kompromiß einzuwilligen: er tat kund, daß er allen Marranen, die ihren Abfall von der Kirche öffentlich abschwören und geloben würden, fürderhin gute Christen zu sein, die Absolution erteile, daß sie jedoch beim Rückfall in die Ketzerei unweigerlich dem Gerichte der Inquisition verfallen würden (1547). Die unmittelbare Folge des Ediktes war die Befreiung vieler Tausende von Marranen aus den Kerkern von Lissabon, Evora und Coimbra; einige Jahre später sollten sich jedoch die Gefängnisse von neuem mit jenen „Ausgesöhnten" füllen, die auch die päpstliche Amnestie nicht zu „bessern" vermocht hatte. Die zeitweilig stillgelegte Maschinerie des heiligen Tribunals kam wieder in Gang: Bespitzelung, willkürliche Freiheitsberaubung, Verhör auf der Folterbank, öffentliche Verbrennung und Vermögenseinziehung wurden wieder einmal zu einer alltäglichen Erscheinung. Nachdem dann Paul IV. das Pontifikat erlangt hatte und die Kurie die Bahn der Reaktion beschritt, bekamen die portugiesischen Klerikalen vollends freie Hand, um nunmehr ihre Wirksamkeit in ungetrübtem Einvernehmen mit Rom zu entfalten.

Zu den Beweggründen, die bei der Einführung der Inquisition mit den Ausschlag gaben, gehörte bekanntlich die Gier des Königs nach den Besitztümern der verurteilten Marranen. Niemand hätte voraussehen können, daß der zum Rechtsprinzip erhobene Raub dereinst eine Handhabe zur Milderung des Schreckensregimes bieten würde. Die eingezogenen Vermögen der Marranen wurden nämlich nach und nach zu einem der wichtigsten Aktivposten des königlichen Haushalts, dessen Gleichgewicht somit von dem größeren oder geringeren Glaubenseifer der Ketzerrichter abhängig geworden war. Andererseits mußten auch die Marranen danach trachten, durch freiwillige Hergabe eines Teils ihres Vermögens sich die Sicherheit vor der gänzlichen Ausplünderung durch die Inquisition zu erkaufen. So kam es, daß die Marranen und der König eine Art von Versicherungsvertrag auf Gegenseitigkeit abschlossen. Dem für die Dauer von zehn Jahren getroffenen Übereinkommen zufolge verpflichtete sich der König, von seinem Rechte auf Einziehung des Vermögens der Verurteilten keinen Gebrauch zu machen, mit der Bedingung jedoch, daß die Marranen samt und sonders an den Staatsschatz eine alljährlich zu leistende Sondersteuer abführten. Mußten die Mar-

ranen ehedem durch ihr Geld die römische Kurie zur Eindämmung der Willkürherrschaft der portugiesischen Inquisition bestimmen, so war es jetzt der portugiesische König, den es für die Milderung der Folgen dieser Herrschaft zu entlohnen galt. Indessen scheint der Vertrag nach dem im Jahre 1557 erfolgten Tode Johanns III., als der ehemalige Inquisitor, der Kardinal-Infant Henriquez, Reichsverweser geworden war und die Staatsverwaltung ganz den Hauptstützen des heiligen Tribunals, den Dominikanern und den das Land überflutenden Jesuiten, überantwortet wurde, kaum noch in Geltung geblieben zu sein. Der glaubenseifrige Regent setzte von neuem das Verbot der Auswanderung der Marranen aus Portugal in Kraft, so daß ohne besondere Genehmigung sie weder selbst das Land verlassen, noch ihr Vermögen über die Grenze bringen durften (1569). Mit dem Regierungsantritt des jugendlichen Königs Sebastian, der für seine Kriegsunternehmungen nie Geld genug hatte, wurde es wieder üblich, mit den Marranen Handelsabmachungen zu treffen. Nachdem sie an den königlichen Schatz die ungeheure Summe von einer Viertelmillion Dukaten abgeführt hatten, wurde ihnen für die Dauer von zehn Jahren die Unantastbarkeit ihres Vermögens selbst für den Fall der Verurteilung zugesichert. Daneben gestattete ihnen der König, unbehindert auszuwandern, wobei sie ihr gesamtes bewegliches Gut mit sich führen, das unbewegliche aber frei veräußern durften (1577). Bald fand jedoch der von der aberwitzigen Idee der Verbreitung des Christentums unter den Muselmanen Nordafrikas gleichsam besessene König auf einem afrikanischen Schlachtfelde den Tod, und im Jahre 1580 wurde Portugal unter dem Zepter Philipps II. mit Spanien vereinigt. Von nun ab war den Marranen in beiden Teilen des vereinigten Reiches fast das gleiche Los beschieden.

§ 45. *Die Inquisition in dem vereinigten spanisch-portugiesischen Reiche (1580—1640)*

Die Angliederung Portugals an Spanien gab die ganze Pyrenäische Halbinsel in die Hände des finsteren Tyrannen Philipp II., dem so gleichsam eine Genugtuung für den Abfall der Niederlande zuteil geworden war. Die ganze Tatkraft der Thron wie Altar beherrschenden Inquisitoren wandte sich nun der Ausrottung jeglicher Ketzerei auf der Halbinsel zu, auf der mitten in dem durch die Reformation

zersplitterten Europa ein katholischer Musterstaat errichtet werden sollte. Hierbei ward, wie kaum betont zu werden braucht, auch die „jüdische Häresie" nicht außer Acht gelassen. Es war gerade die Zeit, als die Marranen in ununterbrochenem Zuge den befreiten Niederlanden zustrebten, wo die Utrechter Union weitestgehende Gewissensfreiheit proklamiert hatte. Philipp II. beeilte sich nun, der Auswanderungsbewegung Einhalt zu gebieten, indem er den portugiesischen Marranen das Abzugsrecht entzog. Um die verdächtigen Katholiken von den waschechten abzusondern, zwang er allen „Neuchristen" in dem neuerworbenen Portugal eine besondere gelbe Kopfbedeckung auf, wie sie in den katholischen Ländern sonst nur Juden tragen mußten; dies erleichterte zugleich den Spitzeln der Inquisition die Fahndung nach den verlorenen Söhnen der Kirche. In Portugal erfreute sich die Inquisition überhaupt einer gewissen Autonomie: der König erhielt nämlich vom Papste das Recht, für diesen Herd des Marranentums einen besonderen Großinquisitor zu ernennen. In der Regel bekleidete dieses Amt der Erzbischof von Lissabon. Obgleich sich der Inquisitionsterror in beiden Reichshälften verschärft hatte, blieb Spanien dennoch hinter Portugal zurück. Dies bewog viele Marranen, nach den spanischen Ländern überzusiedeln; indessen sollten sie bald auch in den neuen Wohnstätten die besondere Aufmerksamkeit der Behörden auf sich lenken. So wurden denn, solange Philipp II. am Leben war, in Sevilla und Toledo immer wieder des „Judaisierens" überführte „Portugiesen" auf den Scheiterhaufen verbrannt.

Nach dem Tode des blutigen Tyrannen (1598), mit dem Regierungsantritt seines Sohnes Philipp III., trat zugleich mit der allgemeinen Milderung des herrschenden Regimes auch in der Lage der Marranen eine Besserung ein. Der König brauchte Geld, das ihm die Marranen reichlich zur Verfügung stellen konnten: auf dieser Basis war eine Verständigung leicht zu erzielen. Nachdem Philipp III. im Jahre 1601 von den Marranen 200 000 Dukaten ausgehändigt bekommen hatte, gestattete er ihnen die freie Auswanderung nach den spanischen und portugiesischen Kolonien in Amerika, die ihnen ehedem schwer zugänglich waren. Vorübergehend wurde auch die Ausreise nach anderen Ländern, namentlich nach Frankreich und Holland erleichtert, obgleich die Regierung sich dessen wohl bewußt war, daß mit den betriebsamen Marranen auch Kapitalien aus-

dem immer mehr der wirtschaftlichen Zerrüttung anheimfallenden spanisch-portugiesischen Reiche in die Fremde abwanderten. Im vollen Bewußtsein ihrer steigenden Bedeutung begannen die Marranen im Jahre 1602 mit der Regierung Unterhandlungen, um sie zu veranlassen, beim Papste eine allgemeine Amnestie für alle von der Inquisition in Anklagezustand versetzten Stammesbrüder zu erwirken. Der Staatsschatz war beinahe leer, und die von den Marranen in Aussicht gestellten Summen erreichten eine noch nie dagewesene Höhe: während der König mit 1 860 000 Dukaten bedacht werden sollte, wurden darüber hinaus seinem Günstling, dem Minister Lerma, 50 000 und den Mitgliedern des höchsten Inquisitionsrates, der Suprema, weitere 100 000 Dukaten angeboten. Die Versuchung war zu groß, als daß man ihr hätte widerstehen können, und so verkündigte die päpstliche Kurie, die wohl ihrerseits einen guten Teil der „Ehrengaben" abbekommen hatte, im Jahre 1604 endlich die erwünschte Amnestie. Ein Jahr lang durften sich die Marranen vor dem Inquisitionsterror sicher fühlen. Das in Sevilla anberaumte Autodafé, dem eine ganze Menge flüchtiger portugiesischer Marranen zum Opfer fallen sollte, wurde abgesagt, vierhundertundzehn Häftlinge erlangten ihre Freiheit wieder und alle Judaisierenden sollten für die Dauer des „Gnadenjahres" als „mit der Kirche versöhnt" gelten; soweit ihr Vermögen noch nicht an den Staatsschatz überwiesen worden war, mußte es den rechtmäßigen Besitzern zurückerstattet werden. Kaum war jedoch die Gnadenfrist abgelaufen, als die Suprema allen Inquisitionstribunalen die Weisung gab, den Vernichtungsfeldzug gegen die Ketzer wieder aufzunehmen.

Von neuem sollten unzählige Marranen ihren letzten Gang zum Richtplatz antreten. Besonderes Aufsehen erregte der Märtyrertod eines dieser Opfer, des Marranenabkömmlings *Antonio Homem*. Der die Würde eines Diakonus innehabende und als Professor des kanonischen Rechtes an der Universität von Coimbra wirkende Antonio stand in dem Rufe, der gelehrteste christliche Theologe Portugals zu sein, doch vermochte ihn weder sein Gelehrtenruf noch sein Priesterornat davor zu bewahren, daß die Inquisition seine angestammten Sympathien für das Judentum in Erfahrung brächte. So wurde er denn Jahre hindurch von den Häschern der Inquisition beschnüffelt, einmal sogar vor das Tribunal zitiert, mangels zureichenden Anklagematerials und in Anbetracht seiner hervorragenden wissen-

schaftlichen Verdienste jedoch wieder entlassen. Indessen gelang es den Jagdhunden der Kirche schließlich doch, auf die längst gesuchte Spur zu kommen, und im Jahre 1619 sah sich nun Antonio in den Klauen des heiligen Tribunals. Die langwierige, mit größtem Nachdruck betriebene Voruntersuchung ergab, daß der Angeklagte einem geheimen Marranenbunde angehörte, der sich unter dem Namen „Bruderschaft des Heiligen Antonius" verbarg und seinen Hauptsitz in Lissabon hatte. Es stellte sich weiter heraus, daß der Bund hier in einer hinter einer Töpferei verborgenen Baulichkeit eine geheime Synagoge eingerichtet hatte, in der die Mitglieder der „Brüderschaft" Andachtsversammlungen nach jüdischem Ritus abhielten und die jüdischen Feiertage heiligten, wobei Antonio als Vorbeter und Prediger auftrat. Das zusammengetragene Belastungsmaterial war erdrückend, und nach fünfjähriger Kerkerhaft wurde Antonio Homem schließlich zum Feuertode verurteilt. Am 5. Mai 1624 bestieg der sechzigjährige Professor, mit dem Bußhemd angetan, den auf einem der Lissaboner Plätze errichteten Scheiterhaufen, um in den Flammen den Märtyrertod zu sterben. Die Wut der Inquisition war so groß, daß sie auch sein Haus bis auf den Grund zerstören und mitten in den Trümmern einen Pfahl mit der Inschrift „Praeceptor infelix" („Der elende Lehrmeister") aufpflanzen ließ.

Es geschah dies bereits in der Regierungszeit Philipps IV. (1621 bis 1665), als die Inquisition mit noch nie dagewesener Grausamkeit wütete. Schon ein Jahr nach seiner Thronbesteigung flüchteten etwa 4000 Marranen ins Ausland, um sich dort offen zum Judentum zu bekennen. Die Feindseligkeit der christlichen Bevölkerung gegen die Marranen steigerte sich zu glühendem Haß. Die einen verlangten ihre restlose Vertreibung aus dem Lande, damit die echten Christen an ihrer Seele keinen Schaden nähmen, die anderen forderten hingegen, daß die Feinde der Kirche in der Heimat festgehalten würden und daß selbst die Flüchtlinge zurückgebracht werden sollten. Der „Judenhäresie" legte man alle Schismen des XVI. Jahrhunderts zur Last. In seinem Werke „Über die ketzerische Treulosigkeit der Juden" (1621) scheute sich der portugiesische Schriftsteller da Mattos nicht, den folgenden Unsinn zu schreiben: „Von jeher waren sie die geschworenen Feinde des Menschengeschlechtes; gleich Zigeunern irren sie in der Welt umher, um auf Kosten der anderen Völker ein Schmarotzerleben zu führen. Die ganze Industrie fiel

ihnen zur Beute. Luther fing damit an, daß er ein Judaisierender wurde. Alle Ketzer waren entweder Juden oder Abkömmlinge von Juden, wie dies in Deutschland, England und anderen Ländern, wo die Ketzerei so überhandnimmt, klar zutage tritt. Hat doch Calvin sich selbst Judenvater genannt". Nachdem sich sogar ein Mann von dem Range des Theologieprofessors Antonio Homem als Marrane entpuppt hatte, kannte die judenfeindliche Agitation vollends keine Schranken mehr. Die völlig unerträglich gewordene Lage veranlaßte nun die Marranen, eine Gegenaktion einzuleiten. Sie suchten beim König erneut um Amnestie nach oder wenigstens um die Erlaubnis, frei auswandern zu dürfen, wobei sie sich erbötig machten, diese Wohltaten entsprechend zu bezahlen. Der päpstliche Nuntius und der Generalinquisitor von Portugal sprachen sich indessen mit Entschiedenheit gegen den Gnadenweg aus und wiesen darauf hin, daß die früher ergangenen Amnestieerlasse die Abtrünnigen nicht nur nicht gebessert, sondern in ihren Irrlehren nur noch mehr bestärkt hätten. Auch die Genehmigung der unbehinderten Ausreise schien sowohl der weltlichen wie der kirchlichen Obrigkeit nicht zweckdienlich zu sein. Die Regierung hegte nämlich die Befürchtung, daß mit dem Abzug der Marranen das spanisch-portugiesische Reich dem Elend verfallen würde, während die Länder, in deren Dienst sie ihre Kapitalien und ihren Unternehmungsgeist stellen würden, namentlich die verhaßten Niederlande, zu Wohlstand und Macht emporsteigen könnten; die Geistlichkeit aber wollte nicht auf die von ihr betreuten und in den Flammen der Scheiterhaufen zu läuternden sündhaften Seelen verzichten. Der oberste Inquisitionsrat machte geltend, daß es eine Ungeheuerlichkeit sei, die Nachbarländer von Abtrünnigen überfluten zu lassen, die in der Heimat der Kirche vielleicht noch erhalten werden könnten, in der Fremde aber offen zum Judentum übertreten würden. Nachdem Philipp IV. das Für und Wider abgewogen hatte, entschied er sich für das schwerwiegendste der Argumente: die ihm von den Marranen gewährte Anleihe in der Höhe von 240 000 Golddukaten bewog ihn, die von ihnen erbetene Ausreisegenehmigung zu erteilen und ihnen das Recht einzuräumen, ihr Gut und den beim Verkauf von Immobilien erzielten Erlös mitzunehmen. Nichtsdestoweniger stießen die Auswanderer aus Portugal bei der Liquidierung ihres Besitzes sowie bei der Ausreise auf den Widerstand der Ortsbehörden, insbesondere auf den der Inquisitoren,

die sie sogar der Freizügigkeit innerhalb der Landesgrenzen beraubten: nach wie vor verlangten die portugiesischen Tribunale von den spanischen, daß diese ihnen die nach Spanien entkommenen Ketzer vorbehaltlos auslieferten.

Im Jahre 1640 fiel Portugal von Spanien ab, um unter der Herrschaft Johanns IV. von neuem zur Selbständigkeit zu gelangen. Den Marranen konnte diese nationale Wiedergeburt nichts Gutes bringen: zeichnete sich doch die portugiesische Inquisition damals durch eine weit größere Aktivität als die spanische aus und überdies machte die Trennung der beiden Länder die Auswanderung der verfolgten „Portugiesen" nach Spanien vollends unmöglich. So kann es kaum Wunder nehmen, daß an der gegen Johann IV. angezettelten Verschwörung mit dem Ziele, Portugal erneut unter spanische Herrschaft zu bringen, auch einige angesehene und reiche Marranen beteiligt waren, die ihre Kühnheit mit dem Leben büßen mußten (1641). Unter dem Eindruck des aufgedeckten „jüdischen Verrates" setzten die in Lissabon zusammengetretenen Cortes von neuem das alte Gesetz in Kraft, wonach die Altchristen keine ehelichen Verbindungen mit den Neuchristen eingehen, diese die echten Katholiken nicht ärztlich behandeln, keine Apotheken betreiben durften u. dgl. m. Die jetzt völlig unabhängig gewordene nationale Inquisition rückte den Marranen mit verdoppeltem Eifer zu Leibe. Am unersättlichsten waren in den vierziger Jahren des XVII. Jahrhunderts die Scheiterhaufen von Lissabon. Unter den zahlreichen Hinrichtungen zeichnete sich durch besonders tragische Begleitumstände die des *Isaak de Castro Tartas* aus (1647). Der erst vierundzwanzig Jahre alte Märtyrer war ein hervorragender Kenner des klassischen und des neusprachlichen Schrifttums. Sein kurz bemessenes Leben war ein einziger dorniger Wanderweg. Sprößling einer portugiesischen Marranenfamilie, die nach Südfrankreich geflüchtet war, geriet er später nach Holland, wo er offen zum Judentum übertrat, um sodann nach Brasilien verschlagen zu werden, das damals unter der Herrschaft Portugals stand. Hier wurde er von den Häschern der Inquisition ergriffen und zur Vernehmung nach Lissabon gebracht. Bei dem Verhör erklärte er nun, nie getauft worden zu sein, da seine Mutter bei der Vollziehung der Taufzeremonie ein anderes Kind unterschoben hätte. Vergeblich versuchten gelehrte Dominikaner und Jesuiten den Eingekerkerten zu bekehren; der Glaube des Isaak

Castro war unerschütterlich und er starb wie ein Held. Schon von den qualmenden Flammen ergriffen, machte er die ganze um den Scheiterhaufen versammelte Menge durch seinen Todesschrei erbeben: „Höre, Israel, unser Gott ist einzig!" Lange noch raunten sich die Lissaboner die geheimnisvollen hebräischen Worte des Todesrufes zu: „Schema Jisrael!" . . .

Ungeachtet dessen, daß die Auswanderung der Marranen nach Holland und anderen Ländern ihre Zahl in Spanien und Portugal stark verringert hatte, wiesen beide Länder noch immer nicht wenige der „verstockten Sünder" auf, so daß das Sanctum Officium voll beschäftigt blieb. Spitzelwesen wie Denunziantentum standen nach wie vor in Blüte. Entschlüpfte jemandem die Bemerkung, daß ein ihm benachbarter Marrane am Sonnabend frische Wäsche anziehe, so genügte dies der Inquisition, um den Betreffenden als Judaisierenden seiner Freiheit zu berauben. Dies zwang die Marranen, stets auf der Hut zu sein und sich zudringlichen Blicken aufs sorgfältigste zu entziehen. Die Frauen pflegten den Sabbat mit Absicht am Spinnrad zu verbringen und emsige Arbeit vorzutäuschen, um bei der Nachbarschaft den Anschein zu erwecken, als ob sie die Sabbatruhe verletzten. An den Fasttagen schickte man unter allerlei Vorwänden die christliche Dienerschaft vom Hause weg, worauf die Dienstherren in das Tafelgeschirr Speiseüberreste taten und es mit Fett beschmierten, als hätten sie sich tagsüber nicht kasteit, sondern im Gegenteil gütlich getan. Solange die Kinder noch ganz klein waren, wurden sie im katholischen Glauben erzogen, sobald sie aber reif genug waren, um ein Geheimnis bewahren zu können, wurden sie von den Eltern in die Grundprinzipien der jüdischen Glaubenslehre eingeweiht. Nach außen hin mußten aber Kinder wie Eltern den katholischen Riten Treue bekunden: sie besuchten die Kirche, gingen zur Messe und Beichte, nahmen das Abendmahl und waren sogar zuweilen gezwungen, zur Ablenkung jeglichen Verdachtes Schweinefleisch zu essen. In ihrer vor jedem fremden Blick behüteten Häuslichkeit aber beobachteten sie, soweit es unter solchen Verhältnissen möglich war, die Gesetze und Riten des Judentums: am Freitag zündete man Kerzen an, die man ganz ausbrennen ließ; man vermied es, am Sabbat schwere Arbeit zu verrichten, und pflegte an diesem Tage bessere Kleidung anzulegen; vor dem Essen wurden nach jüdischem Brauch die Hände gewaschen, und auch die Haupt-

feier- und Fasttage wurden, soweit dies anging, streng gehalten. Gemeinsame Andachtsverrichtung in den geheimen Bethäusern fand zwar angesichts der damit verbundenen Gefahr nur selten statt, umso inbrünstiger beteten jedoch viele im eigenen Heim. Als heiligste Pflicht galt aber jedem judaisierenden Marranen die Leugnung des mit dem reinen Monotheismus unverträglichen Dogmas der Göttlichkeit Christi.

Zuweilen kam es vor, daß der „Judenhäresie" auch Altchristen unterlagen, die in ihren Adern keinen Tropfen jüdischen Blutes hatten, sich jedoch von dem Heldenmut der für den „Einzigen Gott" in den Märtyrertod gehenden Marranen mächtig angezogen fühlten. Sie grübelten nach und überzeugten sich nicht selten von der Unhaltbarkeit der kirchlichen Christologie. Auf diesem Wege weiter schreitend, gelangte der jugendliche Franziskaner Diogo de Assumçao in Lissabon durch Vertiefung in die Heilige Schrift zu der Überzeugung von der Wahrheit des Judaïsmus, was er auch seinen Freunden keineswegs verheimlichte. Zwei Jahre lang schmachtete er im Kerker der Inquisition, wo er ohne Unterlaß von gelehrten Theologen aufgesucht wurde, die ihn vergeblich von seiner Verirrung abzubringen trachteten, bis man jede Hoffnung auf seine Besserung aufgab und ihn den Flammentod sterben ließ (1603). Zu solchen Bekehrungen mußte es umso häufiger kommen, als die Altchristen mit den Neuchristen vielfach durch verwandtschaftliche Bande unlöslich verknüpft waren und in mancher Familie fromme Katholiken und stets zum Martyrium bereite Geheimjuden in engster Gemeinschaft miteinander lebten. Ein flüchtiger Blick auf die Familienverhältnisse einiger der während des prunkvollen Autodafés des Jahres 1647 verbrannten oder *in effigie* hingerichteten Marranen mag genügen, um eine Vorstellung davon zu geben, aus welchen Gesellschaftsschichten die Inquisition ihre Opfer herausgriff. Die nach langjähriger Kerkerhaft zusammen mit ihrer Tochter zum Lissaboner Richtplatz geführte Maria Suarez war eine verwitwete Advokatengattin, deren weitere sechs Angehörige, vier Söhne und zwei Neffen, vor der Inquisition nach dem Auslande geflüchtet waren. Während einer ihrer entfernteren Verwandten, ein katholischer Priester in Santarem, in einem Inquisitionsverlies schmachtete, übte ein anderer in Rom in aller Ruhe sein Priesteramt aus. Die Inquisitoren verstanden es, die Greisin durch Verheißung der Freiheit dazu zu be-

wegen, alle ihr bekannten Judaisierenden zu verraten, doch widerrief sie später, als sie beim Zusammentreffen mit ihrer Tochter von dieser bittere Vorwürfe ob ihrer Handlungsweise vernahm, die von ihr gemachten Aussagen und starb den Märtyrertod. Eine andere Märtyrerin, die Dominikanerin Marianna Macedo, war die Tochter eines spanischen Aristokraten und einer Marranin und zählte viele Angehörige des Hochadels zu ihren Verwandten. Die Nonne, zusammen mit Mutter und Schwester des geheimen Judaisierens verdächtigt, erlag den Schrecken der Inquisition schon im Gefängnis und beim Autodafé konnte nur noch ihre sterbliche Hülle den Flammen preisgegeben werden. Im ganzen wurden bei dem grausigen Autodafé im Jahre 1647 neunundsechzig Verurteilte zum Richtplatz geführt: fünfunddreißig wegen Ketzerei und Gotteslästerung zu verschiedenen Strafen verurteilte Altchristen und vierunddreißig Marranen (darunter zehn Frauen), von denen acht dem Feuertode verfielen, während gegen die übrigen das Urteil auf Kerker und sonstige Strafen lautete. Unter den dem erbaulichen Schauspiel beiwohnenden Zuschauern befanden sich König, Königin und Infanten, viele Würdenträger, sowie der englische und französische Gesandte.

Die Verbrennung der Ketzer galt bekanntlich nach den damaligen Begriffen als ein „Akt des Glaubens" („actus fidei"), der mit größtmöglicher Feierlichkeit vollzogen werden mußte. So war denn das Autodafé dem Volke stets ein willkommenes Festspiel, wie etwa die Gladiatorenkämpfe im Altertum oder die Stierkämpfe im neuzeitlichen Spanien. Bei den großartigen Autodafés waren nicht nur die Mönche verschiedener Orden mit den Bischöfen an der Spitze und die Mitglieder des obersten Inquisitionsrates zugegen, sondern in der Regel auch das von den Granden, den Rittern und den Spitzen der Armee, der Verwaltung und der Justiz umgebene königliche Haus. Auf demselben Platze, auf dem das Schafott und die Scheiterhaufen errichtet wurden, erbaute man ein Amphitheater für die Ehrengäste. Auf dem Richtplatz pflegte sich eine nach Tausenden zählende Zuschauermenge zu drängen und auch aus den Fenstern und von den Erkern der nächstgelegenen Häuser aus weideten sich Tausende von gierigen Augen an dem Anblick der in den Flammen mit dem Tode ringenden Ketzer. Während die Lutheraner und andere christliche Schismatiker in ihrer Todesqual nicht selten Reue bekundeten, blie-

ben die Marranen zum überwiegenden Teil bis zuletzt standhaft. So glaubte die Kirche, das Urteil an verstockten Sündern zu vollstrecken, die Märtyrer selbst starben aber in dem befreienden Bewußtsein, durch das Martyrium die Sünde der unfreiwilligen Taufe zu büßen.

§ 46. *Die Juden und die Neuchristen in Südfrankreich (Avignon, Bordeaux)*

Die aus den Ländern der Inquisition, Spanien und Portugal, flüchtenden Marranen wandten sich anfänglich nach Italien und der Türkei (oben, Kap. I und II), später aber nach Frankreich und den Niederlanden. Während sie in Südfrankreich als „Neuchristen" nur den Grundstein für den Wiederaufbau des einstmals zerstörten jüdischen Zentrums legten, begründeten sie in Holland ein neues jüdisches Gemeinwesen, das sich weitestgehender Freiheit erfreute.

In der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts gab es in Frankreich nur eine einzige winzige Ecke, in der die Juden als solche, auch ohne christliche Maske, geduldet wurden. Es waren dies die päpstlichen Städte *Avignon* und *Carpentras* mitsamt seinem Bezirke (Band V, § 41), der sogenannten Grafschaft Venaissin, deren Judenschaft auch nach der Zertrümmerung des jüdischen Zentrums in Frankreich dank der Gnade der Päpste unversehrt geblieben war. So retteten sich die Ghettos von Avignon und Carpentras („carrière des juifs", „juiverie") aus dem Mittelalter in die Neuzeit hinüber. Die Zahl ihrer Insassen sollte sich durch den Zustrom von Vertriebenen aus den benachbarten Orten der Provence sogar bedeutend vermehren. Dies mußte die wenig freundliche Stimmung der christlichen Nachbarn noch mehr verschärfen. Vertreter des Handels- und des Handwerkerstandes legten bei dem päpstlichen Legaten in Avignon gegen ihre jüdischen Rivalen Beschwerde ein und baten um Einschränkung der diesen gewährten Handels- und Gewerbefreiheit. Clemens VII. mußte trotz seiner liberalen Gesinnung der Forderung Rechnung tragen: im Jahre 1524 erteilte er dem sogenannten „Statut der Grafschaft Venaissin" seine Sanktion, demzufolge die Juden keinen Handel mit Korn, Wein und Öl treiben, keine Anleihen gegen Immobilienverpfändung gewähren, säumige Schuldner nicht durch Freiheitsentziehung zur Schuldentilgung zwingen und überhaupt

„keinerlei Wuchergeschäfte" machen durften. In einer Gegend, wo Getreide, Wein und Olivenöl den Hauptgegenstand des Handelsverkehrs bildeten, bedeutete das Verbot, diese Erzeugnisse zu kaufen und zu verkaufen, für die jüdische Wirtschaft einen vernichtenden Schlag. Die jüdischen Gemeinden beeilten sich denn auch, nach Rom eine Abordnung zu schicken, die die Beseitigung der neuen Rechtsbeschränkungen erwirken sollte. Nachdem die Abgeordneten im Namen der Judenheit von Avignon und der Grafschaft die Verpflichtung übernommen hatten, an den päpstlichen Schatz außer den üblichen Steuern eine Sondersteuer in Höhe des zwanzigsten Teiles des Wertes ihres gesamten Vermögens zu entrichten, fand es der Papst für möglich, ihnen einen Freibrief (capitula) zu bewilligen, durch den nicht nur die eben eingeführten Beschränkungen, sondern auch die von früher her bestandenen Bedrückungsmaßnahmen religiösen Inhalts widerrufen wurden (1525). Den neuen Bestimmungen gemäß war es den Juden gestattet, am Sonntag und an sonstigen christlichen Feiertagen in geschlossenen Räumen ihrer Häuser Arbeit zu verrichten, wobei ihnen zugleich das Privileg eingeräumt wurde, am Sabbat nicht vor Gericht erscheinen zu brauchen; ferner wurden sie der Verpflichtung enthoben, den Missionspredigten in den Kirchen beizuwohnen, durften in ihren Wohnvierteln unbehindert die baufälligen Synagogen reparieren und selbst neue errichten. Die Vorschrift über das Judenabzeichen blieb zwar auch jetzt in Kraft, doch setzten es die Juden durch, daß der Papst ihnen die Erlaubnis erteilte, statt der neueingeführten gelben Mütze das altbekannte Rädchen zu tragen. Außerdem schränkte der Papst die Macht der Inquisitoren über die Ghettoinsassen insofern ein, als er jenen untersagte, gegen die Juden auf dem Wege geheimer Untersuchung, ohne Bekanntgabe der Namen der Ankläger vorzugehen. Die von Clemens VII. verliehenen Privilegien sollten sich indessen als ephemer erweisen. Als der wankelmütige Papst im Jahre 1533 nach Marseille kam und dort die Klagen einer aus Avignon eingetroffenen christlichen Abordnung über die sich immer mehr verschärfende Konkurrenz von seiten der Juden vernahm, machte er die zu ihren Gunsten erlassenen „Kapitel" wieder rückgängig und setzte so die ehedem angewandten Repressivmaßnahmen von neuem in Kraft. Durch den bald erfolgten Tod Clemens VII. blieb jedoch den Juden die Anwendung der Unterdrückungsmaßnahmen erspart: auf

das von ihnen neuerdings bekräftigte Versprechen hin, die stipulierte fünfprozentige Vermögenssteuer regelmäßig zu entrichten, willigte der neue Papst Paul III. ein, den eben widerrufenen „Kapiteln" erneut bindende Kraft zu verleihen (1535).

Der während der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts hin und her schwankende politische Kurs machte in Rom bald einer Politik der starken Hand Platz. Die Urheber der katholischen Reaktion, Paul IV. und Pius V., die gegen die Juden in Italien mit aller Strenge vorgingen, konnten ihnen gegenüber auch auf den französischen Besitzungen keine Nachsicht üben. Kraft des bekannten Dekrets Pius V. vom Jahre 1569 (oben, § 13) sollten nämlich die Juden auch Avignon und Carpentras verlassen. Im Jahre 1570 begann man bereits mit der Ausweisung, doch wurde sie bald auf Verfügung der päpstlichen Ortsbehörden, die sich zu der grausamen Vertreibung einer ganzen Bevölkerungsgruppe nicht entschließen konnten, vertagt, bis man dann auch von Rom aus auf der Durchführung des Ausweisungsbefehls nicht mehr bestand. Mit gleicher Milde wurden in Avignon auch die sonstigen durch die Bullen der reaktionären Päpste vorgeschriebenen Unterdrückungsmaßnahmen gehandhabt. Nur eine von ihnen sollte sich hier durchsetzen: die durch die Bulle Gregors XIII. (1584) angeordnete „Zwangspredigt". Gleichwie in Rom mußten die Ghettoinsassen auch in Avignon und Carpentras die Predigten der gegen das Judentum wetternden und das Christentum verherrlichenden Jesuiten- und Dominikanerbrüder anhören, ohne freilich an ihrem Glauben irgendwelchen Schaden zu nehmen. Nur äußerst selten konnten sich die Seelenjäger eines glücklichen Fanges rühmen, und wenn es einmal zu einer Bekehrung kam, so pflegte man die Taufe mit aller Feierlichkeit vorzunehmen und den Neophyten als eine kirchliche Siegestrophäe aller Welt aufzudrängen. Solche Bekehrte gehörten fast ausnahmslos zu jenen armen Juden, die beim Ausbruch von Seuchen in christliche Krankenhäuser und so in die Botmäßigkeit der ihre körperliche und geistige Schwäche ausnützenden Mönche gerieten.

Einen festen Rückhalt fanden die jüdischen Gemeinden auf den päpstlichen französischen Besitzungen in ihrer straffen und für jene Zeit mustergültigen inneren Organisation. In dem uns erhalten gebliebenen, aus dem Jahre 1558 stammenden Statut der Gemeinde

von Avignon[1]) tritt sie uns als eine kleine Republik mit eigenem Parlament, besonderer Verwaltung, selbständigem Gericht und Finanzwesen und einer Reihe kulturfördernder Institutionen entgegen. Die Gemeindeverfassung unterschied drei Klassen von Mitgliedern: die Reichen, deren Vermögen nicht weniger als zweihundert Livres betrug, die Mittelklasse mit einem Besitz von über hundert Livres und die Armen mit noch geringerem Vermögen. An der Spitze der Gemeinde stand ein aus fünfzehn Mitgliedern bestehender Rat, von denen sechs als Vorsteher (bayllon), sechs als Ratsherren und drei als Finanzverwalter fungierten. Die Ratsmitglieder lösten einander in ihren Ämtern in der Weise ab, daß diejenigen, die ein Jahr als Vorsteher gewirkt hatten, das nächste Jahr das Ratsherrenamt innehatten und umgekehrt. In dem für die Dauer von zwölf Jahren gewählten Rat waren die oben erwähnten drei Klassen in gleicher Stärke vertreten. Die aus dem Amte scheidenden Ratsmitglieder pflegten Ersatzmänner zu empfehlen, doch durften sie keine Verwandten in Vorschlag bringen. Die Entscheidung von zivilrechtlichen Streitsachen zwischen Juden lag den vom Rate ernannten Richtern ob, hingegen war ihm die Strafgerichtsbarkeit entzogen, so daß Geldbuße und Exkommunikation (Cherem) die einzigen Mittel zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung in der Gemeinde waren. Schwerere Strafen konnten allein von dem ordentlichen Stadt- oder Landesrichter (viguier) verhängt werden, dem zugleich die Kontrolle über alle Maßnahmen des jüdischen Gemeinderates zustand. Das Steuerwesen der Gemeinde baute sich auf dem Prinzip der Vermögensbesteuerung auf, so daß die drei von der Gemeindeverfassung unterschiedenen Mitgliederklassen zugleich drei gesonderte Steuergruppen bildeten. Der oben erwähnten dreigliedrigen Finanzkommission standen zur Durchführung der Steuerveranlagung und -erhebung besondere Vermögenstaxatoren, Kontrolleure und Steuereinnehmer zur Seite. Daneben gab es Ausschüsse für die Verwaltung der geistlichen Institutionen sowie des Schul- und Wohlfahrtswesens.

[1]) Das umfangreiche, ursprünglich hebräisch abgefaßte Statut hat sich nur in der für die französische Regierung bestimmten Übersetzung in die altprovenzalische Mundart erhalten. Aus dem Umstand, daß die jüdischen Übersetzer in der der Satzung beigegebenen Erklärung diesen Dialekt als „unsere Umgangssprache" (nostre vulgar langage) bezeichnen, ist zu ersehen, daß die Juden Südfrankreichs sich um jene Zeit im alltäglichen Verkehr der Landessprache bedienten, die aber wohl mit hebräischem Sprachgut reichlich vermischt war.

Es bestand allgemeine Schulpflicht und die Lehrer bezogen ihr Gehalt aus der Gemeindekasse, die zu diesem Zwecke allmonatliche Beiträge erhob. Besondere Erwähnung verdient die zur Aufbringung einer Mitgift für unbemittelte Brautleute eingeführte Steuer. Hinter einer so kunstvoll ausgebauten Schutzwehr vermochte die Gemeinde die Jahrhunderte zu überdauern[1]).

Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts sollte den Juden in Frankreich, hart an der deutschen Grenze, eine zweite Zufluchtsstätte erstehen. Im Jahre 1567 fiel nämlich die lothringische Stadt *Metz* an Frankreich, in der einst die Wiege des europäischen Rabbinismus gestanden hatte und die dann, im ausgehenden Mittelalter, von den Juden fast gänzlich geräumt worden war. Unter französischer Herrschaft erwachte hier nun die jüdische Gemeinde zu neuem Leben, um gegen die Mitte des XVII. Jahrhunderts bereits mehr als fünfhundert Mitglieder zu zählen. Ihre Umgangssprache war um jene Zeit, ebenso wie die der deutschen und polnischen Juden, die jüdisch-deutsche Mundart, in der auch das Protokoll der im Jahre 1595 abgehaltenen Gründungsversammlung der Gemeinde abgefaßt ist (später wurde die Urkunde für die Obrigkeit ins Französische übersetzt). Die Gründungsversammlung wählte einen sechsgliedrigen Gemeinderat oder -vorstand, der sich zu gleichen Teilen aus Rabbinern und Laien zusammensetzte. Einer der drei Rabbiner galt von Staats wegen als Oberhaupt und Leiter der Gemeinde (le chef et premier Rabby) und versah nicht nur das Amt eines geistlichen Führers, sondern zugleich auch das des Zivilrichters. Die Bestätigung des Oberrabbiners in seinem Amte blieb der von dem Statt-

[1]) Eine ausführliche Schilderung der Lebensverhältnisse der Juden von Avignon ist uns von dem dorthin im Jahre 1599 gekommenen Professor der Theologie an der Baseler protestantischen Universität, Thomas Platter, überliefert. Seinem Berichte zufolge trieben die meisten von ihnen Handel mit Kleidungsstücken, Tuch, Waffen und Schmuckgegenständen; auch soll es unter ihnen viele Schneider gegeben haben, die sich meisterlich auf die Ausbesserung von getragenen Kleidern verstanden hätten. Streng verwehrt war ihnen der Erwerb von unbeweglichen Gütern, nicht allein von Äckern und Weiden, sondern auch von Häusern und Gärten. Die Synagoge war in einem Kellergeschoß, einem „Souterrain", untergebracht, wo sich in der Mitte ein Podium erhob, von dem herab der Rabbiner zu predigen pflegte, und zwar für die Männer in Althebräisch, für die Frauen aber in „gebrochenem Hebräisch", wohl in jüdisch-provenzalischem Dialekt: hebt doch Platter selbst hervor, daß der Umgangssprache der Juden von Avignon viele Elemente des „Langue d'oc" (des Provenzalischen) beigemischt waren, daß sie, mit anderen Worten, einen jüdisch-französischen Jargon sprachen.

halter repräsentierten königlichen Gewalt vorbehalten. Auf den Oberrabbinerposten von Metz berief man in der Regel Männer, die sich in den großen Gemeinden Deutschlands und Österreichs einen Namen gemacht hatten, doch kam es zuweilen vor, daß auch Polen die Amtsanwärter stellte. In der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts lösten die Rabbinerwahlen innerhalb der Gemeinde nicht selten heftige Parteikämpfe aus, die manchmal zu einer förmlichen Spaltung führten und die französischen Behörden zur Einmischung veranlaßten. Die Gemeinde von Metz scheint eben um diese Zeit noch nicht dem gleichen Drucke ausgesetzt gewesen zu sein wie sonst die jüdischen Gemeinden, jenem Drucke, der die Gemeindemitglieder zu einer wohldisziplinierten, jede Einmischung der christlichen Behörden in die inneren Angelegenheiten aufs entschiedenste abwehrenden Gemeinschaft zusammenschweißte. Später sollten freilich die Dinge auch hier einen weniger günstigen Verlauf nehmen.

Im königlichen Frankreich war Metz damals der einzige Ort, der eine behördlich anerkannte jüdische Gemeinde aufzuweisen hatte. Obzwar das Oberhaupt der Christenheit, der Papst, keinen Anstand nahm, die Juden auf seinen französischen Besitzungen zu dulden, glaubte es der „allerchristlichste" König von Frankreich dennoch nicht verantworten zu können, ihnen in sein Land, aus dem sie von seinen frommen Vorfahren vertrieben worden waren, wieder Einlaß zu gewähren. Das einzige Mittel, das einem Juden den Weg nach Frankreich ebnen konnte, war die Maske eines Katholiken, eine Verstellung, zu der allerdings nur jene greifen konnten, die schon von früher her an sie gewöhnt waren: die spanischen und portugiesischen Marranen. Von der Inquisition unausgesetzt beschnüffelt, mußten sie einem benachbarten Lande, das ihnen vor den Spitzeln des Sanctum Officium Sicherheit verhieß, naturgemäß den Vorzug geben. So brachen denn gleich nach Einführung der Inquisition in Portugal (1536) nach dem angrenzenden Frankreich, namentlich seinen südlichen Provinzen Gascogne und Provence, Züge von flüchtigen Marranen auf, die sich zumeist in den Städten Bordeaux, Bayonne und Toulouse niederließen. Die stärkste Anziehungskraft übte auf die über weitverzweigte Beziehungen zum internationalen Markte verfügenden reichen Kaufleute das Industriezentrum Südfrankreichs, *Bordeaux*, aus.

Die nur nach und nach eintreffenden Auswanderer erregten

zunächst keinerlei Verdacht. Sie galten ihrer Sprache nach als „Portugiesen" und ihrem Glauben nach als „Neuchristen" (nouveaux chrétiens). Sie unterschieden sich äußerlich in keiner Weise von ihrer katholischen Umgebung, besuchten die Kirchen und hielten sich überhaupt an die christlichen Bräuche. Viele von ihnen traten in nähere Beziehungen zu den Franzosen und verfügten sogar über Verbindungen in den höchsten Gesellschaftskreisen. Dank diesen Verbindungen gelang es ihnen, durch Vermittlung einer nach Paris entsandten Abordnung beim König Heinrich II. Naturalisationsurkunden zu erwirken. Der vom König im Jahre 1550 den Neuchristen verliehene „Patentbrief" (Lettres patentes) hatte folgenden Wortlaut: „Die Kaufleute und sonstigen Einwanderer aus Portugal, die als Neuchristen bekannt sind, unterbreiteten uns durch ihre hier eingetroffenen Vertrauensmänner die Erklärung, daß die von ihnen beim Handel in unserem Lande gemachten Erfahrungen sie gelehrt hätten, wie gerecht und huldvoll man hier gutwillige und gehorsame Untertanen behandelt, wie weit die hier dem Handel eingeräumte Freiheit geht und wie bereitwillig die Könige den Kaufleuten ihre Protektion erweisen . . . Von dem unwiderstehlichen Wunsche beseelt, sich in unserem Königreiche niederzulassen und ihre Familien sowie ihre Barschaft und sonstiges Gut hierher zu bringen, gingen uns die obigen, Neuchristen genannten Portugiesen darum an, daß wir ihnen Naturalisationsurkunden (lettres de naturalité) sowie alle jene Privilegien verleihen, die den anderen Ausländern in unserem Königreiche zuerkannt sind. Hiermit tun wir nun kund, daß wir der Bitte der obigen Portugiesen gern stattgegeben haben, in der Überzeugung, daß ihr Wille gut und ihr Bestreben, uns gefügig zu sein, uns gewissenhaft zu dienen sowie unserem Reiche nützlich zu sein, durchaus aufrichtig ist. Demgemäß bewilligen wir und setzen mit Zustimmung der Prinzen unseres Geblüts und anderer hochangesehener Persönlichkeiten folgendes fest . . ." Es folgt eine Aufzählung der den Neuchristen bewilligten Rechte und Freiheiten: sowohl die bereits Eingetroffenen als auch die in Zukunft Einwandernden durften sich überall im Königreiche unbehindert niederlassen, Handel jeder Art treiben, bewegliches und unbewegliches Gut erwerben sowie darüber gleich den Altansässigen uneingeschränkt verfügen, „mit einem Worte, sich aller Rechte und Vergünstigungen erfreuen, in deren Genusse sich die übrigen Bür-

ger der von den Ankömmlingen bewohnten Städte befinden". Zum Schluß erklärte jedoch der König, daß er für sich und seine Nachfolger das Recht in Anspruch nehme, die Neuchristen jederzeit des Landes zu verweisen, allerdings mit der Beschränkung, daß ihnen zur Abwicklung ihrer Geschäfte ein volles Jahr eingeräumt werden sollte. Es scheint eben, daß das Vertrauen zu den „Neuchristen" in den Regierungskreisen von Paris bei weitem nicht allgemein war und daß auch im Parlament, dem die Frage zur Beratung vorgelegt wurde, die Ansichten geteilt waren; den Ausschlag gaben indessen die Anhänger der Naturalisation, die von den reichen Ausländern tatkräftigste Förderung der Landesindustrie und nicht geringen Nutzen für den Staatsschatz erhofften.

Der Freibrief vom Jahre 1550 erschloß auch tatsächlich dem Unternehmungsgeist der Neuchristen ein weites Betätigungsfeld. Die Einwanderung aus Spanien und Portugal nach Frankreich nahm immer größere Dimensionen an. Neben Großunternehmern übersiedelten auch viele Vertreter der freien Berufe, die sich als Ärzte, Juristen, Hochschullehrer und Beamte in den Dienst der neuen Heimat stellten. In den Reihen der Patrizier von Toulouse und Bordeaux tauchten Angehörige der Marranenfamilien de Lopez, da Costa, Silva und mancher anderer auf, von denen sich einige auch in Paris niederließen. Nicht wenige Neuchristen glichen sich den Franzosen an, schlossen Mischehen (einer solchen Ehe entstammte der berühmte Montaigne, dessen Mutter die Tochter des Antonio Lopez aus Toulouse war) und gingen so in der französischen Bevölkerung auf; der Rest war jedoch stets des Zieles eingedenk, um deswillen die Auswanderung erfolgt war, und hielt als gesonderte Gruppe von „Ausländern" zusammen, als welche die Einwanderer, ungeachtet der Naturalisation, auch von Amts wegen galten.

Die von den Neuankömmlingen erzielten wirtschaftlichen Erfolge und ihr Wettbewerb wurden indessen für die alteingesessenen Kaufleute, die bei weitem nicht über so ausgedehnte Beziehungen in der Alten und Neuen Welt verfügten, wie die überall verstreuten Marranen, bald in recht unangenehmer Weise fühlbar. Man begann zu munkeln, die Neuchristen seien verkappte, vor der Inquisition geflüchtete Juden. Ein solcher Ruf war in dem damaligen Frankreich, dem der Pariser Bluthochzeit und der Heiligen Ligue, durchaus nicht ungefährlich. Für die schwer bedrohten Neuchristen setzte sich je-

doch das Parlament von Bordeaux ein, das in Anerkennung der Förderung, die dem Exporthandel durch die neu zugezogenen Kaufherren zuteil geworden war, den Stadtbewohnern jede Agitation gegen die „Spanier und Portugiesen" strengstens untersagte (1574). Zugleich riefen die Neuchristen ihrerseits den Schutz des Königs Heinrich III. an, der denn auch im gleichen Jahre zwei den Freibrief von 1550 bestätigende Ordonnanzen erließ. Unter Hinweis darauf, daß „böswillige und mißgünstige Personen", ungeachtet dessen, daß die in Bordeaux ansässig gewordenen „Spanier und Portugiesen" sich als Förderer des Handels und pünktliche Steuerzahler erwiesen hätten, „zu wiederholten Malen deren Handelstätigkeit zu unterbinden versucht haben, indem sie ihnen (den Neuchristen) fälschlicherweise verschiedene Verbrechen zur Last legten, um sie so zum Verlassen von Stadt und Reich zu zwingen", kennzeichnete der König alle diese Anschuldigungen als „Verleumdung" und untersagte, die Ausländer zu bedrängen oder ihnen durch Einschüchterung und Behinderung ihrer Handelstätigkeit den Aufenthalt im Lande zu verleiden. Auf die Forderung der Neuchristen hin wurden diese Schutzbriefe in die Akten des Parlamentes von Bordeaux eingetragen, und so entgingen die geheimen Juden, dank der katholischen Maske, zwei Jahre nach der Bartholomäusnacht dem ihnen zugedachten Lose der Hugenotten.

Auch im XVII. Jahrhundert kam es hin und wieder zu Versuchen, Obrigkeit und Volk gegen die beargwöhnten Neuchristen aufzustacheln. In einem Buche des Mitglieds des Parlaments von Bordeaux de Lancre (L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincues, 1615) ist die folgende Rede des ortsansässigen Advokaten Laroche wiedergegeben: „Gilt es schon die echten Juden aufs allerhärteste zu bestrafen, sie auf brennenden Kohlen zu sengen, in geschmolzenem Zinn, in siedendem Öl, in Pech und Schwefel zu brühen, um wieviel grausameren Martern müßten diejenigen unterzogen werden, die ihr Judentum verheimlichen und sich betrügerischerweise für Christen ausgeben. Sie gehen zur katholischen Messe, lassen ihre Kinder taufen, nehmen das heilige Abendmahlssakrament und stehen zugleich nicht an, sich vor dem Rabbiner zu ihrem eigenen Glauben zu bekennen. Solcher Art sind alle in Bordeaux und der Umgegend wohnhaften Portugiesen, die zum Scheine Christen, in Wahrheit aber Juden sind. Sie beobachten die Sabbatruhe, sorgen am Freitag für die Mahlzeiten des nächsten Tages vor, essen kein Schweinefleisch.

Ihr Auszug aus Spanien und Portugal geschah durchaus nicht aus freien Stücken: die Furcht vor der Inquisition war es, die sie aus dem Lande trieb. Diejenigen unter ihnen, die, solange sie in unserer Stadt weilten, den Schein wahrten und die christlichen Bräuche befolgten, zögerten nicht, sobald sie in Venedig, Ferrara, Avignon und anderen das Judentum tolerierenden Städten eingetroffen waren, sich in aller Offenheit zum Judentum zu bekennen". Dieser Agitation war freilich in Bordeaux, wo das Parlament den Neuchristen gewogen war, keinerlei Erfolg beschieden; in einer umso schwereren Gefahr schwebte aber um die gleiche Zeit die neuchristliche Kolonie von Paris. Im April des Jahres 1615 wurde nämlich eine Gruppe von Neuchristen bei einer im Geheimen veranstalteten Passahfeier ertappt. Einen Monat später erließ die in Stellvertretung des minderjährigen Ludwig XIII. regierende Königin Maria Medici ein Dekret, demzufolge alle verkappten Juden (juifs déguisés) binnen Monatsfrist das Land räumen mußten. Die Maßnahme wurde folgendermaßen begründet: „In der unablässigen Sorge um die Erhaltung ihres herrlichen Titels als allerchristlichste (très chrétiens) Herrscher, empfanden unsere königlichen Vorgänger einen Abscheu gegen alle Stämme, denen dieser Name fremd ist, namentlich aber gegen die Juden, die sie denn auch weder in ihrem Machtbereiche noch auf den Besitzungen ihrer Seigneurs je geduldet haben. Nunmehr sind auch wir entschlossen, dieser Handlungsweise unserer Vorfahren, gleichwie vielen anderen ihrer vortrefflichen Eigenschaften, durch die sie sich die Achtung aller Völker erworben haben, getreulich nachzueifern". Das Dekret, das in der Form einer allgemein gehaltenen Deklaration abgefaßt war, kam jedoch nicht zur Ausführung. Das Parlament und der Magistrat von Bordeaux, die den Neuchristen freundlich gesinnt waren, ließen den die Stadt nicht direkt erwähnenden Erlaß völlig unbeachtet. Es wird vermutet, daß der Befehl auch in Paris selbst keine Weiterungen nach sich gezogen hat, wohl auf die Verwendung des Leibarztes der Königin *Elias Montalto*. Unter den in Paris lebenden Juden war er der einzige, der sich offen zum Judentum bekannte. Ein aus Portugal gebürtiger Marrane, wanderte er nach Italien aus, legte dort die christliche Maske ab und erwarb sich in Livorno durch seine ärztliche Tätigkeit hohen Ruhm. Als Maria Medici Montalto als Hofarzt nach Paris berief, stellte er die Bedingung, daß ihm das Recht gewährleistet werde, nach den Ge-

setzen des Judentums leben zu dürfen, was ihm auch bewilligt wurde. Die Genehmigung, sich von einem Juden ärztlich behandeln zu lassen, soll die fromme Königin schon vorher beim Papste eingeholt haben. Diesem klugen Arzte scheint es nun im kritischen Augenblick gelungen zu sein, die Königin, die in ihrer Leichtfertigkeit das deklaratorische Dekret erlassen hatte, von ihrer launenhaften Anwandlung wieder abzubringen. Als Elias Montalto im Jahre 1616 Maria Medici auf ihrer Rundreise durch Frankreich begleitete, nahm er in Bordeaux die Gelegenheit wahr, einen von den Ortsbehörden zugunsten der Neuchristen eingeleiteten Schritt zu unterstützen. Von dieser Reise sollte Montalto nicht mehr zurückkehren: in Tours wurde er vom Tode ereilt, worauf die Königin seine Leiche einbalsamieren ließ, die dann nach Amsterdam gebracht und dort auf dem jüdischen Friedhof beigesetzt wurde. Im Jahre 1617 mußte Maria Medici die Zügel der Regierung endgültig aus der Hand legen, die Frage der Neuchristen büßte allmählich viel von ihrer Schärfe ein und die 1550 zugesicherten Freiheiten blieben ungeschmälert erhalten. Im Jahre 1636 zählte die neuchristliche Kolonie von Bordeaux bereits zweihundertundsechzig Mitglieder. An ihrer Spitze standen bedeutende Kaufherren, Ärzte und Advokaten. Besonders guten Klang hatten die Namen der Häuser Olivera, Diaz, Dacosta-Furtado, Rodriguez, Cardoso, Mendes, Alvarez, Lopez.

Die anderen Städte Südfrankreichs wiesen um jene Zeit eine noch sehr geringe Zahl von Juden auf. In *Marseille,* wohin kleinere jüdische Gruppen aus Avignon zugewandert waren, treten die ersten Anzeichen einer Restauration der jüdischen Gemeinde erst um die Mitte des XVII. Jahrhunderts in Erscheinung. Hingegen gelang es einer bedeutenden Gruppe portugiesischer Marranen in *Nantes* und seiner Umgebung schon zu Beginn des XVII. Jahrhunderts Fuß zu fassen. Wohl beschloß der Ortsmagistrat, sie wieder auszuweisen (1603), doch weigerte sich der königliche Statthalter, der Herzog von Monbazon, unter Berufung auf den Freibrief von 1550, die Maßnahme zu sanktionieren. So nahm denn die Zahl der Marranen in Nantes immer mehr zu, was zu Zusammenstößen mit der alteingesessenen Bevölkerung führte, die die Nachbarschaft der Juden, unter welcher Maske sie sich auch zeigen mochten, längst nicht mehr gewohnt war. Daneben bestand seit dem XVI. Jahrhundert eine Kolonie spanischer Marranen in *Montpellier,* wohin sie aus den benachbarten Orten

Aragoniens und Kataloniens zuwanderten, um dann auch nach Narbonne und Beziers, diesen uralten, längst verwaisten Heimstätten der Judenheit, vorzudringen. Hier pflegte man sie nicht, wie sonst in Frankreich, „Neuchristen" zu nennen, sondern mit dem spanischen Schmähnamen „Marranen" zu bezeichnen. Der Baseler Arzt Felix Platter, der zwischen 1552 und 1559 in Montpellier weilte, weiß zu berichten: „In dieser Gegend ist eine sehr große Zahl von Familien jüdischer Abstammung ansässig. Sie sind auf dem Wege über Spanien aus Mauretanien (?) eingewandert und haben sich in den Grenzstädten Montpellier, Beziers, Narbonne usw. niedergelassen. Wiewohl sie sich alle Bräuche der Christen angeeignet haben, werden sie dennoch zur Erinnerung an ihre Herkunft ‚Mauren' oder ‚Marranen' genannt. Dieser Spitzname gilt als beleidigend, und derjenige, der ihn jemandem gegenüber in Anwendung bringt, muß eine Geldbuße erlegen . . . Man verdächtigt sie (die Marranen) der Beobachtung jüdischer Bräuche. Einige von ihnen enthalten sich in der Tat des Genusses von Schweinefleisch und heiligen den Sabbat. Es gibt Marranen beider Konfessionen (der katholischen wie der protestantischen), doch bekennen sie sich zumeist zum reformierten Glauben". Reformierte Marranen waren eine ganz neue, nur auf die Ortsverhältnisse zurückzuführende Erscheinung: in den Heimstätten der Hugenotten in Südfrankreich mochte es manchen Gruppen von Neuchristen in der den blutigen Hugenottenkriegen vorausgehenden Zeit geraten erschienen sein, zum Scheine dem Calvinismus beizutreten. Außerdem betont Platter, daß die Marranen sich in Montpellier ihrer katalonischen Muttersprache bedienten, die dank ihrer Verwandtschaft mit dem Langue d'oc den Neuankömmlingen die Verständigung mit den Landeseingeborenen erleichterte. Die Marranen spielten in der Stadt — so berichtet er weiter — keine geringe Rolle, da sie in ihrer Mitte viele bedeutende Männer zählten; desungeachtet würden sie nicht zu Mitgliedern des Stadtrates gewählt, und der Stadtmob stehe sogar nicht an, an den Karnevalstagen seinen Spott mit ihnen zu treiben, indem er Marranen darstellende Strohpuppen durch die Straßen schleife, mißhandele und an den Galgen hänge. Im XVII. Jahrhundert trafen in Montpellier aus Avignon auch nach außen sich als solche bekennende Juden ein, doch stießen sie auf die Feindseligkeit der christlichen Kaufmannschaft und sahen sich genötigt, das ihnen verwehrte Ansiedlungsgebiet wieder zu verlassen. Der Prozeß der Re-

stauration der Judenheit auf französischem Boden sollte erst in der folgenden Epoche zum Abschluß gelangen, als Frankreich auf Grund des Westfälischen Friedens von 1648 mit dem Elsaß auch dessen kompakte jüdische Bevölkerung zufiel.

§ 47. Das sephardische Zentrum in Holland

Eine neue Zufluchtsstätte hatte sich den von der Religionsnot bedrängten Sephardim in den *Niederlanden* erschlossen. Es war gleichsam ein Walten der Vorsehung darin zu erblicken, daß dieses Land zu Beginn des XVI. Jahrhunderts mit Spanien vereinigt, gegen Ende desselben Jahrhunderts aber wieder von ihm losgetrennt wurde: ward doch so den in den Ländern der Inquisition schmachtenden Marranen der Weg in das Land gewiesen, in dem die Morgenröte der Religionsfreiheit erstrahlte.

Die Stürme des späten Mittelalters hatten bekanntlich die Überreste der jüdischen Gemeinden in den Niederlanden vollends weggefegt: nachdem die Juden aus Brabant und den südlichen Besitzungen der Herzöge von Burgund bereits nach dem „Schwarzen Tode" (1350—1370) vertrieben worden waren, mußten sie im XV. Jahrhundert auch die nördlichen Provinzen räumen. Als dann das Land um 1520, unter Karl V., durch Personalunion mit Spanien und Deutschland vereinigt worden war, begannen jedoch jüdische Wanderer von neuem in den Niederlanden Fuß zu fassen. Die in Spanien und Portugal verfolgten Marranen wandten sich zunächst nach dem südlichen Teil der Niederlande, dem späteren Belgien, in der Hoffnung, im neuen Lande unter der gewohnten katholischen Maske den Nachstellungen der Inquisition entgehen zu können. Eine Reihe wohlhabender Marranenfamilien schlug ihren Wohnsitz in der Hafenstadt *Antwerpen* auf, das um jene Zeit zu einem Brennpunkt des internationalen Handels geworden war. Die Neuankömmlinge begründeten dort Kaufhäuser und Banken (so die berühmte Familie Mendes-Nassi; oben, § 4), und die Stadtbehörden wußten ihre nutzbringende Handelstätigkeit wohl zu schätzen. Indessen wurde der Einwanderungsbewegung bald Einhalt geboten: durch die Nachrichten von dem offenen Abfall der nach der Türkei entkommenen Marranen alarmiert, beschloß Karl V., der die Entstehung eines neuen Herdes von Judaisierenden in seinen nördlichen

Besitzungen befürchtete, die Gefangenen der Kirche um jeden Preis in Spanien unter der strengen Obhut der Inquisition zu behalten. So erließ er im Jahre 1549 ein Dekret, das den Marranen die Einreise nach Antwerpen untersagte und die Ausweisung der dort bereits wohnhaften Neuchristen vorschrieb. Der Antwerpener Magistrat beeilte sich, für die vom Ausweisungsbefehl Betroffenen Fürbitte einzulegen. Er beteuerte, daß die Marranen dem Exportgeschäft zu hohem Aufschwung verholfen hätten: sie trieben Handel mit Baumwolle, Zucker, Pflanzenölen, Leder, Obst und verschiedenen Erzeugnissen der flandrischen Industrie, wobei sie sich durch reelles Geschäftsgebaren auszeichneten, sich mit einem geringen Gewinn zufrieden gäben und viel seltener als die Kaufleute anderer Nationen ihre Zahlungen einstellten; überdies verdankte die Antwerpener Börse den Banken der Marranen reichlichen Geldzufluß sowie die Senkung der Diskontsätze. Der Kaiser blieb indessen unerbittlich, und im Jahre 1550 wurde das Dekret über die Ausweisung der Marranen aus Antwerpen erneut bestätigt. Der eben erblühten Stadt ward ein schwerer Schlag versetzt: ein halbes Jahrhundert später mußte sie ihren Rang als Handelsplatz dem mit ihr rivalisierenden *Amsterdam* abtreten, der Hauptstadt der nördlichen Niederlande oder Hollands, in dessen Grenzen die der Reformation anhängenden Landeseinwohner inzwischen den Freiheitskrieg gegen die Tyrannei des spanischen Königs Philipp II. ausgefochten hatten. Solange der Krieg noch währte, konnten weder Juden noch Marranen den Boden Hollands betreten. Sobald aber der protestantische Teil der Niederlande von Spanien abgefallen war und die holländischen Staaten sich unter der Führung Wilhelms von Oranien zu einer selbständigen Republik zusammengeschlossen hatten, wurde das befreite Land zum Wanderziel sowohl der offenen wie der verkappten Juden. Die Utrechter Union vom Jahre 1579 hatte die Gewissensfreiheit proklamiert, und die früheren Opfer des unerbittlichen Gewissenszwanges hatten nun das Bewußtsein, daß es in Europa für jeden von der Religionsnot Bedrängten ein sicheres Asyl gebe.

Die Entstehung der jüdischen Gemeinde in der holländischen Hauptstadt fällt in die Zeit zwischen dem Ende des XVI. und dem Anfang des XVII. Jahrhunderts. Die Ansiedlung ging nicht ohne Reibungen vor sich. Die Holländer betrachteten zunächst die Marranen als Katholiken, die dazu noch aus Feindesland kamen, und begeg-

neten ihnen mit Mißtrauen. In die Provinzstädte (Middelburg, Haarlem u. a.) war ihnen der Zutritt überhaupt verwehrt. Mehr Gastfreundschaft brachte ihnen Amsterdam entgegen, aber auch hierher verschafften sie sich nur nach und nach und vorerst nur in kleineren Gruppen Zutritt. In den verworrenen Berichten der von der Entstehung der Amsterdamer Gemeinde erzählenden Zeitgenossen (der Chronisten Barrios, Franco-Mendes u. a.) vernehmen wir einen Widerhall der Irrfahrten jener Marranen, die am Gestade der Nordsee zuerst Fuß zu fassen suchten. Nach einem Landungsplatz ausspähend, segelten die Schiffe der Flüchtlinge an dem Küstenstrich zwischen Hamburg und Amsterdam entlang. Eine dieser Gruppen soll im Jahre 1593 in der Stadt Emden ans Land gegangen und hier zufällig auf das Haus des Ortsrabbiners Moses Uri Levi gestoßen sein: die Wanderer hätten nun den Rabbiner gebeten, an ihnen die Beschneidung vorzunehmen, doch soll dieser, den Groll der protestantischen Bevölkerung befürchtend, ihre Bitte abgeschlagen und ihnen den Rat gegeben haben, nach Amsterdam weiterzufahren; hier sollen sie von dem ihnen gefolgten Emdener Rabbiner in den Bund Abrahams aufgenommen worden sein. Eine zweite Überlieferung weiß von den Abenteuern einer Auswanderergruppe zu erzählen, deren Schiff unterwegs von den mit den Spaniern auf Kriegsfuß stehenden Engländern gekapert worden und nach England gebracht worden sei; der das englische Schiff befehligende Herzog hätte sich von der Schönheit einer der Marraninnen, der jugendlichen Maria Nunez, bezaubern lassen, sie nach London gebracht und hier der Königin Elisabeth vorgestellt, doch soll sich die Gefangene geweigert haben, einen Christen zu heiraten, und so hätte man sie mit ihren Verwandten nach Amsterdam weiterziehen lassen, wo die ganze Familie zum Judentum übergetreten sei. Wieweit diese Überlieferungen der Wahrheit entsprechen, mag dahingestellt bleiben. Fest steht nur, daß sich im Jahre 1593 in Amsterdam eine Gruppe portugiesischer Marranen niederließ, an deren Spitze *Jakob Tirado* stand, ein gebildeter Mann, der sich mit der neuen Obrigkeit in lateinischer Sprache verständigen konnte. Tatkräftigste Unterstützung bei ihrer Ansiedlung ließ den Einwanderern der Resident des Sultans von Marokko in Amsterdam, *Samuel Palache*, angedeihen, ein Jude sephardischer Herkunft. Er richtete für sie in seinem Heime eine Andachtsstätte ein, die zugleich als Sammelpunkt für gesellige Zusammenkünfte diente.

Das geheimnisvolle Gebaren der ersten Einwanderer erregte bald den Verdacht der Amsterdamer Behörden. Die Holländer, die erst vor kurzem von ihren Bedrückern befreit worden waren, witterten nämlich in jedem Ankömmling von der Pyrenäischen Halbinsel einen spanischen „Papisten" oder Spitzel. Eines Tages, am Jom Kippur (1596), als sich die Fremdlinge zur geheimen Andachtsverrichtung versammelt hatten, drangen holländische Offiziere in das Bethaus ein, um eine Haussuchung vorzunehmen. Die überraschten, vom Schreckgespenst der Inquisition verfolgten Marranen glaubten plötzlich Inquisitoren vor sich zu sehen und ergriffen in ihrer Panik die Flucht, was den Verdacht nur noch mehr verstärkte. Die nach Heiligenbildern und sonstigem katholischen Kirchengerät suchenden Holländer fanden aber statt dessen nur Thorarollen und hebräische Bücher vor. Jakob Tirado machte nun den Behörden klar, daß die Einwanderer vor der katholischen Inquisition geflüchtete Juden seien, denen diese nicht minder verhaßt sei als den noch vor kurzem von ihr verfolgten holländischen Freiheitskämpfern; zugleich betonte er, daß die Ankömmlinge bedeutende Kapitalien mitgebracht hätten und daß ihnen noch viele andere wohlhabende Leute folgen wollten, die für den holländischen Handel überaus förderlich werden könnten. Daraufhin gab die Polizei den von ihr verhafteten Rabbiner Uri sowie dessen Sohn wieder frei, und dank den weiteren Bemühungen des Tirado und Palache erteilte der Magistrat von Amsterdam den Marranen die Erlaubnis, sich offen zum Judentum zu bekennen. Im Jahre 1598 wurde dort die erste Synagoge errichtet, die nach dem Namen ihres Stifters Tirado „Beth Jakob" benannt wurde. Bald darauf berief die kleine Gemeinde ihren Landsmann, den in Saloniki wirkenden sephardischen Rabbiner *Joseph Pardo,* nach Amsterdam, um ihm das Amt ihres „Chacham" zu übertragen.

Die Kunde von dem den Marranen in Holland erstandenen Asyl lockte neue Flüchtlingsscharen von der Pyrenäischen Halbinsel herbei. Tausende von Menschen, denen der religiöse Mummenschanz und das Leben unter der Zuchtrute der Inquisition unerträglich geworden waren, verließen insgeheim ihre Heimat und siedelten nach Holland über. Gegen Ende des ersten Jahrzehnts ihres Bestehens zählte die jüdische Gemeinde von Amsterdam bereits zweihundert Familien. Im Jahre 1608 wurde eine zweite Synagoge gestiftet, die man „Newe schalom" („Stätte des Friedens") benannte. Als ihr

Chacham wirkte *Isaak Usiel* aus Fez, ein strenger Rabbiner, dem die schwierige Aufgabe zufiel, seine dem Judentum zum Teil entfremdete Gemeinde an die religiös-sittliche Zucht zu gewöhnen. Die Strenge des Chacham rief jedoch Streitigkeiten zwischen ihm und den von ihm Betreuten hervor, so daß viele von ihnen ihm die Gefolgschaft aufsagten und im Jahre 1618 eine besondere Gemeinde gründeten, die sich um die Synagoge „Beth Israel" scharte. Der rasche Aufschwung der jüdischen Kolonie in Amsterdam erregte die Mißgunst der Katholiken sowie der von der offiziellen reformierten Kirche abgefallenen Sekte der Arminianer oder Remonstranten, denen im protestantischen Holland die volle Gewissensfreiheit versagt geblieben war; so beschwerten sich die Arminianer bei der Obrigkeit, daß sie ungünstiger gestellt seien als die Juden, denen bei der Errichtung von Synagogen keinerlei Hindernisse in den Weg gelegt würden. Dies veranlaßte den Amsterdamer Magistrat, den Juden den öffentlichen Gottesdienst sowie die Erbauung neuer Synagogen zu untersagen. Nunmehr waren es die Juden, die bei der holländischen Regierung Klage erhoben, die darauf eine Kommission zur Nachprüfung der jüdischen Frage einsetzte. Im Auftrage dieser Kommission arbeitete der berühmte Jurist Hugo Grotius den Entwurf eines Reglements für die „jüdische Nation" aus, in dem er die Aufrechterhaltung des Prinzips der religiösen Toleranz von der Bedingung abhängig machte, daß die Zahl der jüdischen Familien in Amsterdam dreihundert nicht übersteige. Der Amsterdamer Magistrat wies seinerseits darauf hin, daß die jüdischen Ansiedler nicht selten mit den christlichen Familien und namentlich mit den „Töchtern des Landes" in nahe Beziehungen träten, was mit allen Mitteln bekämpft werden müßte. Nach längerem Hin und Her entschloß sich die holländische Regierung, den Magistraten der größeren Städte das Recht einzuräumen, für die Juden nach freiem Ermessen Reglements zu erlassen; allerdings sollten sie grundsätzlich nur so weit geduldet werden, als sie auf jede religiöse Propaganda sowie auf Beziehungen zu christlichen Frauen verzichten würden (1619).

Während nun der Amsterdamer Magistrat hierauf die Gewissensfreiheit der Juden wieder herstellte, blieben ihnen viele andere Städte nach wie vor unzugänglich. Neben Amsterdam bestanden jüdische Kolonien nur noch in Rotterdam und einigen kleineren Städten. Die Bürgerrechte der Juden waren überall mehr oder weni-

ger eingeschränkt. So hatten sie keinen Zutritt zu den Kaufmannsgilden mit alleiniger Ausnahme der Maklergilde, die ihnen wohl angesichts des von jüdischen Kapitalisten an der Amsterdamer Börse ausgeübten Einflusses offengehalten werden mußte. Ferner fanden jüdische Kinder keine Aufnahme in den von konfessionellem Geiste beherrschten Elementarschulen. Wohl gab es jüdische Studierende an den Universitäten, jedoch nur auf der medizinischen Fakultät, da den Ärzten, im Gegensatz zu den Advokaten, Richtern oder Hochschullehrern, die Ausübung ihres Berufes auch ohne Leistung eines Eides nach christlicher Formel möglich war. Unter solchen Verhältnissen mußte es unvermeidlich zu einer nationalen Absonderung der Eingewanderten kommen. Obwohl die Sephardim sich die holländische Sprache bald angeeignet hatten, um sich ihrer im geschäftlichen Verkehr mit der Umwelt zu bedienen, hielten sie in ihrer eigenen Mitte nach wie vor an der Sprache ihrer alten Heimat, der spanischen oder portugiesischen, fest, die zugleich auch ihre Schriftsprache war. Während des Dreißigjährigen Krieges wurden nach Holland auch kleine Gruppen von Auswanderern aus Deutschland verschlagen, die den Grundstein zu der in der folgenden Epoche (nach 1648) erstehenden Aschkenasimgemeinde legten.

Ungeachtet der für sie geltenden Rechtsbeschränkungen vermochte die jüdische Kolonie in Holland eine weitreichende wirtschaftliche Tätigkeit zu entfalten und trug so in hohem Maße zu jenem raschen Aufschwung von Handel und Industrie bei, der dem kleinen Lande bald eine Vormachtstellung auf dem Weltmarkte sicherte. Die von den Einwanderern in Amsterdam und Rotterdam begründeten Handelshäuser, Banken und Speditionsgeschäfte wurden immer zahlreicher und gelangten zu immer höherem Ansehen. Bedenkt man, daß die Brüder der holländischen Sephardim in der Türkei und in Italien schon ein Jahrhundert lang alle Fäden des Levantehandels in den Händen hatten, so muß es ohne weiteres einleuchten, wie unzerreißbar die Bande waren, durch die die neu erstandene Sephardimkolonie den Anschluß Hollands an die Märkte Europas und Asiens sicherstellte. Mit besonderem Eifer bemühten sich die jüdischen Geldleute um die Entfaltung des Handels zwischen Holland einerseits und Amerika und Ostindien andererseits. Sie investierten ihre Kapitalien in die Unternehmungen der West- und der Ostindischen Kompanie, der zwei Hauptschlagadern des überseeischen Handels, umspannten mit

ihren Bankoperationen den gesamten Weltmarkt und spielten eine führende Rolle an der Amsterdamer Börse. Außer Großunternehmern wies aber die jüdische Kolonie auch zahlreiche Vertreter der freien Berufe auf: Ärzte, Gelehrte und Schriftsteller.

Nachdem die anfänglichen Schwierigkeiten der Ansiedlung überwunden waren, wurde den jüdischen Gemeinden von Amts wegen Autonomie zugesichert. In der ersten Zeit bildeten die drei genannten Synagogen von Amsterdam drei besondere Kongregationen, von denen eine jede ihren eigenen Rabbiner oder „Chacham" besaß. Im Jahre 1639 schlossen sie sich jedoch zu einem Verbande zusammen, um eine einheitliche, festgefügte Gemeinde zu bilden. Es wurde ein umfassendes Selbstverwaltungsstatut („Askamot") ausgearbeitet, dem der Stadtmagistrat seine Sanktion erteilte. An der Spitze der Gemeindeverwaltung stand ein Rat oder „Maamad" (richtiger „Mahamad" nach der sephardischen Aussprache), der sich aus „Parnassim" und „Chachamim" zusammensetzte. Die Landesbehörden stellten dem „Maamad" frei, über widerspenstige Gemeindemitglieder Strafen zu verhängen, ein Recht, das der Rat nicht selten zur Unterdrückung der Gewissensfreiheit mißbrauchte. Das Inquisitionsregime ihrer früheren Heimat war es wohl, das den ehemaligen Marranen jenen verschärften Argwohn eingeimpft hatte, der sie jede Regung des freien Gedankens als „Ketzerei" verdammen ließ. Das Rabbinerkollegium überwachte unablässig die Rechtgläubigkeit der Gemeindemitglieder und bekämpfte das Freidenkertum mit strengen Strafen, so vor allem mit dem Cherem. In dieser strengstens gehandhabten Gewissenskontrolle wurzelten eben die Tragödien eines Uriel da Costa und Spinoza. Wie in dem damaligen Venedig, wirkten auch in Amsterdam mehrere Chachamim nebeneinander, die jedoch alle einem sie vereinigenden Rabbinerkollegium angehörten, dem die Erörterung der Angelegenheiten oblag, die das geistige Leben der gesamten Gemeinde betrafen. Nach Isaak Usiel taten sich hier drei Rabbiner hervor, die sich sowohl durch ihre literarische Tätigkeit als auch durch ihre Wirksamkeit im öffentlichen Leben einen Namen gemacht haben: der venezianische Talmudgelehrte *Saul Morteira*, der vielseitige Schriftsteller und Politiker *Manasse ben Israel* und der redegewandte Prediger *Isaak Aboab da Fonseca*. Die drei Mitglieder des Rabbinerkollegiums wirkten zugleich als Lehrer an der in Amsterdam neu begründeten „Talmud-Thora", einer siebenklassigen

Schule, in der neben Bibel und Talmud hebräische Grammatik, Literatur und Rhetorik den Gegenstand des Unterrichts bildeten. In den höheren Klassen wurden überdies die rabbinischen Codices studiert und die begabtesten unter den Schülern für den Rabbinerberuf ausgebildet.

Das erste halbe Jahrhundert in der Geschichte der holländischen Kolonie ist durch eine ungeheuere Spannkraft des geistigen Schaffens gekennzeichnet. Die durch die Befreiung vom äußeren Druck entfesselte Schaffensenergie des Marranentums ergoß sich einer Sturzflut gleich in das Flußbett der das ganze Volk bewegenden Strömungen, um sie durch neue Impulse zu bereichern. Wohl bedienen sich die Schriftsteller der ersten Generation vorerst noch der spanischen, portugiesischen oder lateinischen Sprache, doch tritt den fremden Sprachen schon damals die nationale zur Seite, die sich nach und nach in der Literatur eine Vorrangstellung erobert. In den Werken aller dieser Schriftsteller herrscht eine lyrische oder mystische Stimmung vor. Aus ihnen allen tönt uns ein Widerhall jener herzbewegenden Tragödie entgegen, die die Flüchtlinge allesamt in ihrer ehemaligen Heimat miterlebt hatten. So verewigte einer der Begründer der Amsterdamer Kolonie, *Jakob Belmonte* (gest. 1629), in spanischen Versen die Leiden seiner Brüder unter der Gewaltherrschaft der Inquisition. *David Abentar Melo* prägte, gleichfalls in spanischen Versen, das Buch der Psalmen um (1626), wobei der Dichter hie und da in die Hymnen des Psalmisten eigene Meditationen über das Los der verfolgten Nation sowie über die ihm selbst in den Zwingern der Inquisition zuteil gewordenen Erlebnisse einfügte. Ein anderer Dichter, *Rëuel Jessurun*, ist weniger durch seine literarische Tätigkeit (er verfaßte 1624 in portugiesischer Sprache einen gereimten Dialog „Sieben Berge", der bei der Einweihung der Amsterdamer Synagoge mit verteilten Rollen vorgetragen wurde), als durch sein wechselvolles Schicksal bekannt. Sprößling einer Lissaboner Marranenfamilie, war Paul de Pina (so lautete der christliche Name des Rëuel) in seiner Jugend ein frommer Katholik und war sogar im Begriff, ins Kloster zu gehen. Zu diesem Zwecke begab er sich 1599 nach Rom. In Italien traf er aber mit dem berühmten Arzt Elias Montalto, dem späteren Leibarzt der französischen Königin, zusammen (oben, § 46), der ihn von seinem unüberlegten Vorhaben abzubringen wußte. Bald erfuhr der ehemalige Novize von dem Märtyrer-

tode des ihm persönlich bekannten Franziskaners Diogo de Assumçao, jenes geborenen Katholiken, der aus innerer Überzeugung zum Judentum übergetreten war und den Flammentod erlitten hatte (oben, § 45). Nunmehr erwachte in de Pina der unwiderstehliche Drang, zum Glauben seiner Väter zurückzukehren. Er begab sich nach Amsterdam und schloß sich dort seinen zum Judentum übergetretenen Landsleuten an. — Unter den Neubekehrten verdient noch besondere Erwähnung *Abraham-Alfons de Herrera* (gest. 1631), in dessen Adern sich Marranenblut mit dem des spanischen Hochadels mischte. Als Resident des Sultans von Marokko in Cadiz geriet er bei der Einnahme der Stadt durch die Engländer in englische Gefangenschaft. Nach seiner Befreiung übersiedelte er nach Amsterdam, trat zum Judentum über und ließ sich von der neuen Kabbala des Ari und Vital bezaubern, die ihm den neuplatonischen Auffassungen verwandt zu sein schien. Sein aus diesen heterogenen Elementen zusammengesetztes System legte Herrera in einem spanisch abgefaßten Werke „Pforte des Himmels" („Puerta del cielo") dar, das dann auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin ins Hebräische übersetzt wurde.

Der bedeutendste Schriftsteller dieser Epoche war aber der schon erwähnte Amsterdamer Chacham Manasse ben Israel (1604—1657). Einer Lissaboner Marranenfamilie entstammend, wurde Manasse von seinen vor der Inquisition geflüchteten Eltern schon als Kind nach Amsterdam gebracht. Hier besuchte er die Schule des Isaak Usiel, wo er im hebräischen Schrifttum und in der talmudischen Gesetzeskunde unterwiesen wurde. Daneben verschmähte der lernbegierige Jüngling auch das „außenseitige Wissen" nicht: er erlernte die lateinische und die neuen europäischen Sprachen, um die Werke der christlichen Schriftsteller studieren zu können. Von früher Jugend auf bekundete er eine hervorragende Rednergabe und trat bereits in seinem achtzehnten Lebensjahre als Prediger auf. Im Jahre 1627 eröffnete er in Amsterdam eine jüdische Buchdruckerei, um sodann Leiter der von den freigebigen Brüdern Pereira gestifteten Talmudschule zu werden. Seine vielseitige, wenn auch nicht besonders tief reichende enzyklopädische Bildung und seine Belesenheit in der europäischen Literatur gaben Manasse die Möglichkeit, mit den berühmten christlichen Gelehrten und Künstlern jener Zeit in unmittelbaren Verkehr zu treten. So unterhielt er freundschaftliche Beziehun-

gen zu der Gelehrtenfamilie Vossius, zu dem großen Rembrandt, dem er als Vorbild für den „Amsterdamer Rabbi" diente, und stand auch mit der als Fördererin der Wissenschaften bekannten schwedischen Königin Christine in Briefwechsel. Den größten Teil seiner Werke verfaßte Manasse in spanischer oder lateinischer Sprache und machte sie so auch Nichtjuden zugänglich. Sein vierbändiges philosophisch-mystisches Werk „Der Versöhner" („Conciliador", 1632 bis 1651) wurde aus dem Spanischen auch ins Lateinische und Englische übersetzt, wiewohl es nur wenig Neues brachte. Es stellt einen Versuch dar, durch das Hilfsmittel der Dialektik jene Widersprüche des Bibeltextes zu beheben, die in dem Neben- und Durcheinander der aus verschiedenen Epochen stammenden Schichten wurzeln und allein auf dem Wege der wissenschaftlichen Kritik hätten erklärt werden können. In zwei lateinisch abgefaßten, das Leben im Jenseits sowie die Totenauferstehung im Geiste der konservativen Theologie behandelnden Schriften („De termino Vitae", „De resurrectione", 1635—1639), trat Manasse ben Israel der damals im Mittelpunkt des Interesses stehenden „Ketzerei" entgegen, die die beiden Dogmen nicht gelten lassen wollte. Daneben entstammte der Feder des Manasse eine in portugiesischer Sprache abgefaßte Sammlung religiöser Gesetze („Tesoreo dos Dinim", 1645), die sich an die durch die Tradition geheiligte Stoffeinteilung in sechshundertdreizehn Gebote und Verbote anlehnte. Auf das Problem der Unsterblichkeit kam der Verfasser noch einmal in dem hebräisch geschriebenen volkstümlichen Werke „Nischmath Chaim" („Lebendiger Odem", Amsterdam 1652) zurück, das den Kern der Religion in dem folgenden Grundsatz zusammenfaßt: „Die Grundlage aller Grundlagen und der Anfang aller Anfänge ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, denn wer des Glaubens ist, daß dem Menschen, wenn auch unsichtbar, ein Geistiges innewohnt, der wird notgedrungen auch die Existenz eines Urgrundes zugeben müssen, der gleich der Seele unsichtbar, geistig, einheitlich und ursprünglich ist". Dieses philosophische Prinzip verliert sich indessen in einer Fülle von Erörterungen, die davon zeugen, daß in dem Verfasser der Philosoph bereits dem Mystiker unterlegen war. Die Ausführungen über das Leben im Jenseits, die Seelenwanderung, die Schwarzkunst und die Beschwörung böser Dämonen sind hier ganz im Geiste der palästinensischen Kabbalisten gehalten, deren Schriften der Verfasser denn

auch häufig in einem Atem mit denen nichtjüdischer Philosophen und Mystiker zitiert. Leichtgläubigkeit war überhaupt einer der Wesenszüge des Manasse. Die Erzählungen eines reiselustigen Abenteurers (des Aaron Levi alias Antonio Montezinos), er hätte in Amerika unter den in den Kordilleren hausenden Indianern Überreste der verschollenen zehn Stämme Israels entdeckt, veranlaßten Manasse, ein Buch unter dem Titel „Hoffnung Israels" („Esperanca de Israel", 1650) zu veröffentlichen, in dem er den Beweis führte, daß sich die Weissagungen der Propheten über die Unausrottbarkeit des zerstreuten Israel nun bewahrheitet hätten und daß man daher das baldige Erscheinen des Messias erhoffen dürfe. Auch in seinem Kampfe um die Zulassung der Juden nach England (vgl. Band VII dieser „Geschichte") ließ er sich unter anderem von dem Volksglauben leiten, daß der Messias erst dann erscheinen könne, wenn es kein einziges Land ohne Juden mehr geben werde. Indessen verfolgte Manasse durch die Restauration des englischen Diasporazentrums — ein Werk, mit dem seine letzten Lebensjahre ganz ausgefüllt waren — nicht allein das mystische Ziel der endgültigen Aufhebung der Diaspora, sondern auch einen viel praktischeren und näherliegenden Zweck, nämlich den, für die Judenheit in England ein ebenso sicheres Asyl zu erringen, wie es ihr in den Niederlanden zuteil geworden war.

Zusammen mit Manasse ben Israel wirkte, wie schon erwähnt, als Mitglied des Amsterdamer Rabbinerkollegiums Isaak Aboab de Fonseca (1605—1693). In seiner Kindheit aus Portugal nach Amsterdam gekommen, genoß auch er seine theologische Ausbildung unter Leitung des Chacham Isaak Usiel. Dank seinen raschen Fortschritten erhielt er selbst schon mit einundzwanzig Jahren die Würde eines Chacham. Nach dem Zusammenschluß der drei Kongregationen zu einer einheitlichen Gemeinde verließ Aboab, den es in die unbekannte Ferne zog, für einige Jahre die ihm zur zweiten Heimat gewordenen Niederlande und begab sich an der Spitze einer bedeutenden Gruppe jüdischer Auswanderer nach Brasilien, das damals Holland botmäßig war (1642). Dort wurde er Rabbiner der von den ehemaligen portugiesischen Marranen in der Stadt Pernambuco begründeten Gemeinde. Indessen war seines Bleibens in Südamerika nicht lange: die brasilianischen Kolonien wurden von den Portugiesen bald zurückerobert (1646; s. unten, § 49), und die jüdischen

Gemeinden in Brasilien fielen der Auflösung anheim. Aboab kehrte hierauf nach Amsterdam zurück und wurde von neuem zu einem aktiven Mitglied des dortigen Rabbinerkollegiums. Seine Synagogenpredigten und seine Talmudvorlesungen in den höheren Klassen der „Talmud-Thora" verschafften ihm große Volkstümlichkeit. Als Prediger erfreute er sich einer noch größeren Beliebtheit als sein Berufsgenosse Manasse ben Israel. Über die beiden war das geflügelte Wort in Umlauf: „Manasse spricht, was er weiß, Aboab aber weiß, was er spricht". Manche der Predigten und Gelegenheitsansprachen des Aboab erschienen in ihrem portugiesischen Wortlaut auch im Druck. In derselben Sprache sind die von ihm stammenden Kommentare zum Pentateuch abgefaßt. Hingegen schrieb er seinen Bericht über die Expedition nach Brasilien, während der ihm nicht wenig Ungemach widerfahren war, in hebräischer Sprache nieder. Der Kabbala zuneigend, übertrug Aboab überdies das obenerwähnte Buch des Herrera „Die Pforte des Himmels" („Schaar ha'schamaim", Amsterdam 1655) ins Hebräische.

§ 48. Die Tragödie des Uriel da Costa

Zwanzig Jahre nach der Entstehung der holländischen Kolonie, als ihr noch aus Spanien und Portugal flüchtende Marranen in ununterbrochenem Zuge zustrebten, jene an den Rand der Verzweiflung gebrachten Menschen, in deren angsterfüllten Augen unauslöschlich der düstere Widerschein der brennenden Scheiterhaufen schimmerte, tauchte in Amsterdam, Erregung und Verwirrung um sich verbreitend, ein seltsamer Neophyt auf, dessen rebellischer, in die Ferne schauender Geist in diesem den müden Wanderern zuteilgewordenen stillen Hafen sich nicht nach Ruhe und Frieden, sondern nach neuen brausenden Stürmen sehnte. Seiner Zeit um ein ganzes Jahrhundert vorauseilend, geriet dieser Vorbote der Rationalisten des XVIII. Jahrhunderts mitten unter die von leidenschaftlicher Frömmigkeit ergriffenen, erst kurz zuvor in den Schoß des Judentums zurückgekehrten Glaubenseiferer, um sie mit maßlosem Entsetzen zu erfüllen, sich härteste Verfolgungen zuzuziehen und schließlich dem von ihm selbst heraufbeschworenen Aufruhr zum Opfer zu fallen.

Dieser Mann, ursprünglich *Gabriel da Costa* genannt, entstammte einer assimilierten Marranenfamilie und kam um 1585 im portugiesischen Oporto zur Welt. Nachdem er in seiner Jugend auf der Je-

suitenuniversität von Coimbra Rechtswissenschaft und scholastische Philosophie studiert hatte, wurde er in seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre zum Kanonikus und Schatzmeister einer der Kirchen seiner Heimatstadt. Der durch tiefschürfenden Geist und ein zartes Gewissen ausgezeichnete Domherr konnte indessen in der christlichen Dogmenlehre keine Befriedigung finden. Die katholische Lehre von dem um der Erbsünde willen zu den Qualen in der Hölle oder im Purgatorium verdammten Menschen erschien ihm als ungeheuerlich. Da Costa vertiefte sich nun in das Studium der einem rechtgläubigen Katholiken so fernliegenden Bibelbücher, die nichts von der schreckenerregenden Mystik des Jenseits zu wissen und statt dessen die den Geboten der „natürlichen Religion" verwandten Prinzipien eines gesunden irdischen Lebens zu verkünden schienen. So verspürte er denn einen unwiderstehlichen Drang, zum Glauben seiner Väter zurückzukehren. Von diesem Streben beseelt, verließ er insgeheim unter schwersten Gefahren zusammen mit seinen gleichgesinnten Angehörigen: Mutter und Brüdern, Oporto und zog nach Amsterdam (zwischen 1612 und 1615). Hier schloß sich die ganze Familie unter strengster Einhaltung aller Übertrittsvorschriften dem Judentum an, wobei Gabriel seinen Namen in *Uriel* umänderte. Bald mußte er sich jedoch überzeugen, daß der praktische rabbinische Judaismus mit seinen jeden Schritt des Juden strengstens regulierenden Vorschriften von dem ungetrübten biblischen Judaismus, von dem er sich hatte bezaubern lassen, recht weit entfernt war. Der eben dem Joche des katholischen Dogmas entronnene da Costa war unversehens unter das Joch des rabbinischen Gesetzes geraten. Durch die unzähligen Riten, denen eher eine national-geschichtliche als eine religiöse Bedeutung zukam, gehemmt und beengt, weigerte sich bald der Neophyt, manche der religiösen Bräuche zu befolgen und scheute sich nicht, offen zu erklären, daß sie jeder Wurzel in der Bibel entbehrten und nichts als Erfindungen der „Pharisäer", d. h. der Talmudweisen und Rabbiner, seien.

Im Jahre 1616 ließ sich Uriel für eine Zeitlang in Hamburg nieder, wo seine Brüder eine Filiale ihres Handelshauses unterhielten, um hier, in der neu entstandenen Sephardimkolonie, seine erste kritische Offensive gegen die Tradition zu unternehmen. Er sandte an die Vertreter der Sephardimgemeinde von Venedig, einer Hochburg des Rabbinismus, seine „Thesen wider die Tradition" („Propostas

contra a Tradiçao"), in denen er unter anderem die folgenden eingehend begründeten Behauptungen aufstellte: 1. Der Brauch des Tefillinlegens ermangele jeglicher Grundlage in der Thora, die es wohl vorschreibe, die Gebote Gottes dem Kopfe und dem Herzen einzuprägen, nicht aber, sie als schriftliche Formeln durch Gebetsriemen an Haupt und Hand zu knüpfen. 2. Die Zeremonie der Beschneidung werde in der rabbinischen Praxis durch den widerlichen Brauch des Aussaugens sowie durch andere von der Bibel nicht vorgeschriebene Riten (wie etwa die „Peria") verunstaltet. 3. Den unzweideutigen Gesetzen der Thora zuwider würden in allen Ländern der Diaspora die wichtigsten alljährlichen Feiertage in ganz willkürlicher Weise verdoppelt. Nach Präzisierung einiger weiterer Einwürfe gegen manche angebliche Abweichungen von den biblischen Normen (so unter anderem gegen jene Auslegung des Grundsatzes „Auge um Auge", derzufolge die Urheber des Talmud die Leibesverstümmelung durch Geldbuße ersetzt haben) läßt Uriel da Costa einen prinzipiellen Protest gegen die „mündliche Lehre" laut werden, die, indem sie die Errichtung eines Zaunes um die Thora Moses' vortäuschte, sie in Wirklichkeit durch eine andere Thora ersetzt hätte. So fordert er zum Schluß die venezianischen Rabbiner auf, entweder seine Thesen auf Grund der Heiligen Schrift zu widerlegen oder aber die Wahrheit seiner Behauptungen anzuerkennen und den unverfälschten Judaismus wiederherzustellen. Den von dem neu erstandenen „Sadduzäer" hingeworfenen Fehdehandschuh sollte nun gerade jener Vertreter des venezianischen Rabbinats aufgreifen, der selbst in seinem tiefsten Inneren von den den Hamburger Ketzer quälenden Zweifeln durchaus nicht frei war: Leon Modena (oben, § 19). Er arbeitete eine kurzgefaßte Widerlegung der gefährlichen Thesen aus und schickte sie an die Parnassim der Hamburger Gemeinde mit einem Begleitschreiben, in dem er den Rat erteilte, über den Ketzer, falls dieser sich starrköpfig erweisen sollte, den „Cherem" zu verhängen. Da sich Uriel unbelehrbar zeigte und keinen Anstand nahm, für seine Überzeugungen sogar in der Öffentlichkeit zu werben, erklärten die venezianischen Rabbiner, daß er und alle, die zu ihm hielten, aus der Gemeinde Israels ausgestoßen seien, was sie auch unverzüglich in Hamburg bekanntgeben ließen[1]).

[1]) Siehe Anhang, Note 5: Die Ergebnisse der neuesten Untersuchungen über Uriel da Costa.

Der über ihn verhängte Cherem scheint Uriel da Costa veranlaßt zu haben, nach Amsterdam zurückzukehren, doch vermochte ihn der Bannfluch nicht zur Reue zu bewegen. Seine unermüdliche Gedankenarbeit trieb ihn unaufhaltsam einem extremen Rationalismus entgegen: von der Bekämpfung der Riten war er nach und nach zu der Bekämpfung der Dogmen fortgeschritten. Der vom Katholizismus wegen dessen düsterer Lehre vom Leben im Jenseits abgefallene Uriel mußte zu seiner Enttäuschung feststellen, daß auch der rabbinisch-mystische Judaismus von der gleichen Auffassung beherrscht war, und so nahm er sich vor, den Beweis zu erbringen, daß die Glaubenslehre Moses' das Dogma von der Vergeltung im Jenseits nicht kenne. Er ging an die Abfassung eines dies erhärtenden Buches und scheint einigen Freunden Auszüge daraus vorgelegt zu haben. Einer seiner ehemaligen, ihm nunmehr untreu gewordenen Freunde, der Amsterdamer Arzt *Samuel da Silva* ließ es sich nicht nehmen, noch ehe die Abhandlung des Uriel im Drucke erschienen war, eine Widerlegung abzufassen, die er in portugiesischer Sprache unter dem Titel: „Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele zur Bloßstellung der Unwissenheit eines gewissen Widersachers" („Tratado da Immortalitade", Amsterdam 1623) veröffentlichte. Gleichzeitig taten die Ältesten der Amsterdamer Gemeinde (Abravanel, Jesurun u. a.) kund, daß nun auch sie gegen den schon in Hamburg und Venedig wegen seiner Ketzerei exkommunizierten „Uriel Abadat" den Bannfluch verhängen[1]). Durch den strengen Cherem, der sogar seinen nächsten Angehörigen jeglichen Verkehr mit dem Ketzer untersagte, aufs tiefste verletzt, beschloß Uriel, seine in portugiesischer Sprache verfaßte Schrift, die die Gegner über die wahren Motive der angeblichen Irrlehre aufklären sollte, der Öffentlichkeit zu übergeben. Das Buch erschien in Amsterdam im Jahre 1654 und führte den Titel: „Prüfung der pharisäischen Traditionen durch Konfrontation mit dem schriftlichen Gesetz" („Examen dos tradiçoens phariseos" etc.). In Anbetracht dessen, daß das Buch auf Grund der Heiligen Schrift die Unverbindlichkeit des auch dem Christentum heiligen Dogmas der Unsterblichkeit

1) Der Zuname „Abadat" geht, wie angenommen wird, auf das Schmähwort „ha'badai", d. h. Lügner, Betrüger zurück. Der Wortlaut dieses portugiesisch abgefaßten Cherem, aus dem uns zuerst die Tatsache der Amsterdamer Exkommunikation vom Jahre 1623 bekannt geworden ist, ist in extenso im Anhang, Note 5, wiedergegeben.

der Seele zu beweisen suchte, faßten die Amsterdamer Parnassim den Beschluß, den Verfasser bei dem Staatsgerichte wegen Verbreitung gefährlichen Unglaubens zu verklagen, und erstatteten beim Amsterdamer Magistrat eine entsprechende Anzeige. Uriel wurde in Haft genommen, jedoch auf die Fürsprache seiner Verwandten hin nach acht Tagen wieder freigegeben und kam mit einer Geldstrafe von dreihundert Gulden davon. Sein Buch aber wurde auf behördliche Verfügung der Vernichtung preisgegeben.

Seitdem war das Leben des verketzerten Denkers ein einziges Martyrium. Juden wie Christen begegneten ihm mit gleicher Feindseligkeit und selbst seine Anverwandten, für die die Rückkehr zur Religion ihrer Väter einst mit so großen Gefahren verbunden war, hatten für den vom Judentum Abgefallenen nichts als Empörung übrig. Einsam, von allen verstoßen, suchte Uriel da Costa bald in der Religion, bald in der Philosophie Trost, um schließlich im Deismus und der Theorie von dem „natürlichen Gesetz" („lex naturae") einen Rückhalt zu finden. Die positiven Religionen, die jüdische und die christliche, stimmen zwar — so argumentierte er — in vielen Hinsichten mit dem angeborenen göttlichen Sittengesetze überein, doch weisen sie auch vieles auf, was diesem Gesetze zuwiderlaufe; da jedoch Gott nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten könne, so sei es eher geboten, auf den Gott der Natur oder der Vernunft als auf den der Offenbarung oder der Tradition zu vertrauen. Eine solche Denkungsart mußte freilich da Costa unter den damaligen Verhältnissen zu völliger Vereinsamung verdammen. Einsamkeit und Ächtung drückten aber schwer auf sein Gemüt, und das Zerwürfnis mit seinen Brüdern scheint ihn außerdem auch an den Rand des Ruins gebracht zu haben. So entschloß er sich denn in einer Anwandlung von Schwäche zur Abbitte vor den Rabbinern. Bald gelang es ihm auch, die Absolution zu erlangen (1633). Indessen war der nach den langen Irrfahrten Heimgekehrte nicht mehr imstande, ein rechtgläubiges Gemeindemitglied zu werden und alle Riten und Bräuche getreu zu befolgen. Als ihm zwei Christen eines Tages ihre Absicht mitteilten, zum Judentum überzutreten, und ihn um seine Meinung befragten, riet er ihnen von dem Übertritt ab und führte ihnen vor Augen, daß sie nur „ein unerträgliches Joch auf sich laden" würden. Die Rabbiner, denen dies nicht unbekannt geblieben war, bestellten hierauf da Costa zu sich und drohten, falls er nicht öffentlich in der Synagoge Buße tun und sich

nicht allen damit verbundenen demütigenden Zeremonien unterziehen werde, den starrköpfigen Sünder erneut mit dem Bannfluch zu belegen. Uriel war jedoch unbeugsam und verfiel von neuem der Exkommunikation.

Der geächtete Ketzer sah sich nun gleichsam im luftleeren Raume: auf den Straßen wurde er wie die Pest gemieden, beschimpft, verhöhnt, nicht einmal die Verwandten wagten es, dem Siechen, auf dem der Synagogenbann lastete, ihre Fürsorge angedeihen zu lassen. Sechs volle Jahre war Uriel dieser Tortur ausgesetzt, bis er schließlich zusammenbrach und, nur um den Martern ein Ende zu machen, in die öffentliche Buße einwilligte (1639). Die Erbitterung, mit der er selbst seine Demütigung schildert, erscheint nur zu begreiflich: „Ich betrat die von schaulustigen Männern und Frauen überfüllte Synagoge. Als es an der Zeit war, bestieg ich das mitten in der Synagoge sich erhebende, für die Prediger bestimmte Holzpodium und verlas mit lauter Stimme die von ihnen (den Rabbinern) aufgesetzte Beichte, in der ich mich ob aller von mir gegen den Glauben begangenen Verbrechen des tausendfachen Todes schuldig erklärte . . . und das Gelöbnis tat, alles, was man mir als Buße auferlegen werde, voll zu erfüllen. Nachdem ich mit dem Lesen zu Ende war, stieg ich von dem Podium wieder herab. Nun trat der Hauptrabbiner an mich heran und flüsterte mir ins Ohr, ich möge mich in einen Winkel der Synagoge zurückziehen. Als ich dies getan, sagte mir der Synagogendiener, daß ich mich entblößen solle. Hierauf entblößte ich mich bis zum Gürtel, schlug ein Tuch um den Kopf, streifte meine Schuhe ab und erfaßte mit den Armen eine Säule, an die dann der Diener meine Hände festband . . . Nunmehr kam der Vorbeter herzu und versetzte mir mit einer Peitsche die üblichen neununddreißig Schläge . . . Während der Exekution wurde ein Psalm angestimmt. Sodann setzte ich mich auf den Boden und es trat der Prediger oder Weise vor und erklärte, daß ich von dem Banne gelöst sei. Ich zog mich wieder an, schritt bis zur Schwelle der Synagoge und streckte mich dort nieder, wobei der Synagogendiener meinen Kopf stützte. In dieser Lage verblieb ich, bis alle Anwesenden, über meine Unterschenkel hinwegschreitend, zur Tür hinausgegangen waren. Als die Synagoge völlig leer war, durfte ich mich wieder aufrichten, der mich stützende Diener reinigte mich vom Staube, und ich begab mich nach Hause".

Die in aller Öffentlichkeit erlittene Schmach brachte den unglückseligen Skeptiker vollends um sein seelisches Gleichgewicht. In einem Anfall von Schwermut machte er bald durch zwei Pistolenschüsse seinem Leben ein Ende (April 1640). Kurz vor seinem Tode schrieb Uriel da Costa seine Biographie nieder, die er mit dem ironisch klingenden Titel „Musterbeispiel eines menschlichen Lebens" („Exemplar humanae vitae") versah. In leidenschaftlichen Worten brachte er hier seinen Groll gegen die „Pharisäer" zum Ausdruck, gegen jene Menge verblendeter „Lügner", die sich gegen ihn, den sehend gewordenen Diener der Wahrheit, den Künder des erhabenen sittlichen „Gesetzes der Natur" zusammengetan hätten, um ihn zum schmählichen Verrate an sich selber zu zwingen.

In dem tragischen Geschicke des Uriel da Costa spiegelt sich die Urtragödie der freien menschlichen Persönlichkeit wider, jener Persönlichkeit, die sich immer aufs neue gegen die geschichtlich gewachsene Ordnung auflehnt, weil sie den diesen Organisationsformen innewohnenden Zweck, die Selbsterhaltung des Gemeinwesens, nicht anzuerkennen vermag und in ihnen nichts als eine drückende Bürde konventioneller Bräuche erblickt. Es tritt uns hier, mit andern Worten, der Kampf des Individualismus gegen die soziale Ordnung entgegen, die, sei es zwangsläufig, sei es infolge menschlicher Unvernunft, das freie Individuum, sein Denken und Gewissen in Fesseln schlägt. Wohl sollte es in späterer Zeit nicht an Versuchen fehlen, diese Antinomie zur Auflösung zu bringen, so im XVIII. Jahrhundert mit den Mitteln der sich auf den gesunden Menschenverstand berufenden rationalistischen Philosophie und im XIX. auf dem Wege des politischen Liberalismus und der Demokratie; indessen bleibt das ewige Problem der Aussöhnung der individuellen Freiheit mit der eines festgefügten sozialen Ganzen, mit der der nationalen oder religiösen Gemeinschaft, ungeachtet all dieser Versuche auch heute noch ungelöst.

§ 49. Die ersten jüdischen Siedlungen in Amerika

Die Geschichtsschreiber haben wiederholt das bemerkenswerte Zusammentreffen zweier Ereignisse betont: der Vertreibung der Juden aus Spanien und der Entdeckung Amerikas. Kolumbus selbst berichtet in seinen Aufzeichnungen: „In demselben Monat, in dem die spanischen Herrscher (Ferdinand und Isabella) die Vertreibung der Juden aus dem gesamten Königreiche verfügten (April 1492), gaben sie

mir den Auftrag, meine Reise nach Indien zu unternehmen"[1]). Nach einigen Monaten, am 2. August, hatten alle Juden, mit Ausnahme der Marranen, Spanien verlassen, und am nächstfolgenden Tage, am 3. August, traten die drei von Kolumbus befehligten Schiffe die Fahrt an, die zur Entdeckung Amerikas führte. So sollte denn die Erschließung der Neuen Welt mit dem Ausschluß der Juden aus einem Teil der Alten Welt zusammenfallen. Die Vorsehung schien für die im Wachsen begriffene Diaspora beizeiten Vorsorge treffen zu wollen. Die in Spanien unter der Gewaltherrschaft der Inquisition zurückgebliebenen Marranen ahnten gleichsam voraus, daß viele von ihnen sich genötigt sehen würden, den von Kolumbus eingeschlagenen Weg selbst zu gehen, und so ließen sie dem kühnen Unternehmen tatkräftige Unterstützung zuteil werden. Als es bei der Ausrüstung der ersten Expedition finanzielle Schwierigkeiten zu beheben galt, war es der Marrane *Luis de Santangel*, der Pächter der königlichen Steuern oder „Schatzmeister" von Aragonien, der dem mutigen Seefahrer zu Hilfe kam. Er führte der Königin Isabella vor Augen, welch unermeßliche Vorteile die Entdeckung des kürzesten Seeweges nach Indien (bekanntlich galt Amerika noch lange nach seiner Entdeckung als der westliche Teil Indiens) ihr und dem König verheiße, und verstand es, von dem der Krone winkenden Ruhm, Reichtum und Landbesitz ein so glänzendes Bild zu entwerfen, daß Isabella sich bereit erklärte, angesichts der Spärlichkeit der Staatsmittel zur Finanzierung der Entdeckungsfahrt den zu ihrem Privatbesitz gehörenden Schmuck zu versetzen. Zugleich machte sich der reiche Santangel erbötig, dem königlichen Paare ein unverzinsliches Darlehen in Höhe von 17 000 Dukaten zu gewähren. Nur dadurch erhielt die Expedition die Möglichkeit, in die weite Welt hinauszusegeln. Auch unter ihren Mitgliedern zählte sie einige Marranen: den die orientalischen Sprachen beherrschenden Luis de Torres, der als Dolmetscher mitfuhr, den Schiffsarzt Bernal, der ehedem den Verfolgungen der Inquisition ausgesetzt gewesen war, sowie manche andere. Torres war der erste Europäer, der sich in der Neuen Welt niederließ. Als nämlich Kolumbus gleich nach der Entdeckung Amerikas mit seinen Reisegefährten nach Spanien zurückkehrte, entschloß sich Torres, auf der Insel Kuba zurückzubleiben,

[1]) Die neuerdings aufgeworfene Frage, ob der Genuese Kolumbus nicht selbst ein Jude, ein Angehöriger der in Italien ansässigen jüdischen Familie Colon gewesen sei, bleibt noch immer umstritten.

wo er sich bald dem Anbau des damals in Europa unbekannten Tabaks widmete. Erwähnenswert ist noch, daß der erste, der in Spanien von dem auf der Rückreise begriffenen Kolumbus, von den Azoren aus, Nachricht erhielt, der erwähnte Santangel war. Auch die zweite Expedition des Kolumbus (1493) wurde indirekt mit jüdischem Gelde ausgerüstet: mit dem, welches das königliche Paar durch den Verkauf des bei den vertriebenen Juden eingezogenen Besitzes flüssig gemacht hatte.

Die Unterstützung, die Santangel zusammen mit seinem Verwandten Gabriel Sanchez, gleichfalls einem königlichen Steuerpächter, den weiteren Unternehmungen des Kolumbus zuteil werden ließ, brachten in der Folgezeit den beiden Marranen vom König manche überaus wertvolle Privilegien ein. Von besonderer Wichtigkeit war für Santangel, der mitsamt seinen Angehörigen der Sympathien für das Judentum verdächtigt wurde, das Vorrecht, das ihn vor den Nachstellungen der Inquisition sicherte. Sanchez aber erhielt die Genehmigung, die Warenausfuhr nach Amerika zu betreiben, die sonst den beargwöhnten Marranen, ebenso wie die Auswanderung in das gleich nach seiner Entdeckung in die Obhut der Kirche geratene Neuland, streng untersagt war. Da jedoch die Marranen, ungeachtet der ihnen von Amts wegen gemachten Schwierigkeiten, nach wie vor in hellen Scharen nach dem transatlantischen „Neuspanien" auswanderten, erging im Jahre 1511 ein Gesetz, das allen Marranen, deren Verwandte je von der Inquisition wegen Judaisierens verurteilt worden waren, den Weg in die Neue Welt endgültig verlegen sollte. Kurz darauf erreichte indessen die Inquisition die vor ihr flüchtenden Marranen auch in Amerika selbst.

Ähnliche Dienste wie dem stiefmütterlichen Spanien erwiesen die Juden um die gleiche Zeit auch Portugal: als Vasco da Gama im Jahre 1497, am Vorabend der Vertreibung der Juden aus Portugal, im Auftrage des Königs Manuel die Expedition ausrüstete, die nach Umschiffung der Südspitze Afrikas den Seeweg nach Indien entdecken und dieses Land den Portugiesen erschließen sollte, stand dem großen Seefahrer der berühmte jüdische Astronom und Chronist Abraham Zacuto aus Lissabon mit Rat und Tat zur Seite, der der Expedition die von ihm erfundenen nautischen Instrumente zur Verfügung stellte. Außerdem wurde Vasco da Gama auf seiner Entdeckungsreise von einem anderen Juden unterstützt, der aus Europa stammte und

als „Kapitän" im Dienste eines der indischen Herrscher stand. Nach heimatlichem Brauche zwang Vasco da Gama den Juden, die Taufe anzunehmen, bei der er ihm den Namen Gaspar da Gama gab. Später beteiligte sich Gaspar auch an einer zweiten portugiesischen Expedition, an deren Spitze Cabral stand und die Portugal den Besitz von Brasilien sicherte (1502). Der Lohn, der den jüdischen Ansiedlern in den neueroberten Kolonien von den Portugiesen zuteil wurde, war freilich der gleiche wie in Spanien: die Inquisition ließ die Marranen nicht aus dem Auge und schleppte die des Judentums Überführten auf den Scheiterhaufen.

Die spanischen Besitzungen in der Neuen Welt waren bekanntlich alle in Zentral- und Südamerika gelegen; diese Gebiete waren es nun, wohin sich, die ihnen in den Weg gelegten Hindernisse überwindend, Scharen von Marranen wandten: die einen nur um des Handels wegen, die anderen in der Hoffnung, sich dort in Sicherheit vor den Verfolgungen der Inquisition zu wissen. Diese Hoffnungen sollten indessen nicht in Erfüllung gehen. Schon in den ersten Jahrzehnten nach der Begründung der neuen Siedlungen in Amerika wurden einzelne der dort wirkenden Bischöfe von den Königen zu Inquisitoren ernannt und erhielten die Vollmacht, gegen das Ketzertum anzukämpfen, so die Bischöfe von Kuba und Portorico (1516—1520). Unter Karl V. wurde die Inquisition auch in *Mexiko* eingeführt. Im Jahre 1539 fand hier ein Autodafé statt, wobei sich unter der zur öffentlichen Buße oder „Aussöhnung mit der Kirche" Verurteilten auch eine Gruppe judaisierender Marranen befand. In den folgenden Jahrzehnten, als die Reformation ihren Höhepunkt erreichte, fielen hier der Inquisition vornehmlich jene Emigranten zum Opfer, die sich zum Luthertum oder Calvinismus bekannten. Unter Philipp II. wandte man jedoch in den spanischen Kolonien erneut den Marranen, die an manchen Orten fast unverhohlen ihr Judentum zur Schau trugen, größere Aufmerksamkeit zu. Im Jahre 1571 wurde in Mexiko ein regelrechtes Inquisitionstribunal begründet, das die Aufgabe hatte, „das von Juden und Ketzern, vorwiegend portugiesischer Nation, entweihte Land" gründlichst zu säubern. Gegen Ende des XVI. und zu Beginn des XVII. Jahrhunderts erregte dort ein Prozeß, der der Familie Carvajal zum Verhängnis wurde, größtes Aufsehen. Das Haupt dieser Familie, der portugiesische Marrane *Luis Carvajal*, genoß den Ruf eines so frommen Katholiken, daß er zum Gouverneur der mexikanischen

Provinz Neuleon ernannt wurde. Voll Tatkraft ging er an die Besiedlung des neu erschlossenen Landes durch europäische Einwanderer, unter denen es nicht wenig judaisierende Marranen gab. Bald bildete sich hier eine große Gemeinde, deren Rabbiner die Schwester des Gouverneurs, Francisca, zur Frau hatte. Als die Inquisition davon Wind bekam und zu Verhaftungen schritt, suchten viele Gemeindemitglieder Rettung in der Flucht. Die Mitglieder der Familie Carvajal fielen aber in die Hände der Inquisition und wurden auf der Folterbank zum Geständnis gezwungen, worauf sie zum Scheine Reue bekundeten: nachdem sie sich auf dem Richtplatze, wo die Unbußfertigen dem Flammentode verfielen, dem berüchtigten Zeremoniell des öffentlichen Sündenbekenntnisses unterzogen hatten, durften sie als „mit der Kirche versöhnt" gelten (1593). Einige Jahre später kam es indessen ans Tageslicht, daß die scheinbar Ausgesöhnten in Wirklichkeit unversöhnlich waren. Erneut in den Kerker geworfen, ertrugen Francisca, ihre Töchter und Anverwandten voll Heldenmut die ihnen zugedachten unmenschlichen Qualen; ihr jugendlicher Neffe, der im Andenken der Nachwelt unter dem Namen „Joseph der Verklärte" („Jose Lumbroso") fortlebte, war von dem Glauben erfüllt, daß seine Unempfindlichkeit gegenüber der Tortur auf einen ihm vom König Salomo im Traume gereichten Wundertrank zurückgehe. Das Verfahren endete mit einer Reihe in der Stadt Mexiko veranstalteter „grandioser" Autodafés, bei denen die ganze Familie Carvajal und alle nicht rechtzeitig geflüchteten Gemeindemitglieder umkamen (1596 bis 1602). Die Geistlichkeit und die königlichen Behörden kamen bei dem gottgefälligen Werke durchaus auf ihre Kosten: fiel ihnen doch das gesamte Vermögen der Hingerichteten und Eingekerkerten zu, unter denen viele Besitzer von ausgedehnten Ländereien, Plantagen und Minen waren. Zu ähnlichen Massenprozessen kam es in Mexiko auch noch in späterer Zeit (1646—1649).

Mit nicht geringerem Eifer ging die Inquisition in *Peru* zu Werke, der wichtigsten spanischen Kolonie in Südamerika, zu der hin alle übrigen südamerikanischen Besitzungen der Spanier gravitierten: Chile, La Plata, Argentinien. Unter Philipp II., III. und IV., als die Marranen aus dem vereinigten Königreiche Spanien und Portugal in ununterbrochenem Zuge nach den Kolonien auswanderten, konnte das Inquisitionstribunal in der Hauptstadt von Peru, Lima, reiche Ernte halten. Einer der damals so zahlreichen Prozesse hatte eine er-

greifende Familientragödie zum Hintergrunde. Der junge Arzt *Francisco da Silva*, der einer in Peru ansässigen und sich streng an die katholischen Riten haltenden Marranenfamilie entstammte, hatte sich nämlich in das Studium der Bibel vertieft und fühlte sich bald zu dem Glauben seiner Väter unwiderstehlich hingezogen. Zunächst hielt Francisco seinen neuen Glauben vor seinen Angehörigen, seiner Gattin, Mutter und seinen zwei Schwestern, geheim, vermochte aber nicht lange zu schweigen und weihte seine Lieblingsschwester Isabella, die er gleichfalls für das Judentum zu gewinnen trachtete, in das Geheimnis ein. Eine gottesfürchtige Katholikin, ließ sich indessen Isabella von den Beweisgründen ihres Bruders keineswegs überzeugen; sie begann vielmehr darüber nachzudenken, wie sie seine sündige Seele vor ewigem Höllenfeuer bewahren und ihre eigene von der Sünde der Mitwisserschaft erretten könnte. Nach schwerem inneren Ringen entschloß sie sich, die auf ihr lastende Sünde den geistlichen Vätern zu beichten, und so ward das Geheimnis des Francisco verraten. Gegen Ende des Jahres 1621 wurde er auf Befehl des Inquisitionstribunals von Lima festgenommen, um nie mehr die Freiheit wiederzuerlangen. Siebzehn Jahre lang dauerte die Haft, während der der Abtrünnige immer wieder von gelehrten Mönchen aufgesucht wurde, die ihn der „Religion des Teufels" abspenstig zu machen suchten. Francisco blieb jedoch standhaft und erwiderte, daß er als Jude leben und sterben wolle. In den langen Jahren der Gefangenschaft schrieb er in spanischer und lateinischer Sprache Kommentare zur Bibel sowie Abhandlungen, in denen er die Judaisierenden auf den Weg des wahren Glaubens wies. Der gegen da Silva eingeleitete Prozeß zog sich aus dem Grunde so sehr in die Länge, weil die Inquisition inzwischen einer weitverzweigten Gruppe von judaisierenden Marranen auf die Spur gekommen war, die sich in Lima, im Hause ihres als mustergültiger Katholik geltenden Gesinnungsgenossen Perez zur Andacht zu versammeln pflegten. Am 23. Januar 1639 kam es schließlich in Lima zu einem feierlichen Autodafé, bei dem zusammen mit vielen Angehörigen dieser Gruppe auch Francisco da Silva den Flammentod erlitt.

Die weitausgedehnte Kolonie der Portugiesen in Südamerika, *Brasilien*, wies schon im XVI. Jahrhundert bedeutende jüdische Siedlungen auf, da die Lissaboner Regierung dorthin zusammen mit ge-

meinen Verbrechern nicht selten auch Judaisierende deportieren ließ. Den verbannten Marranen sollte aber diese Strafe nur Erleichterung bringen: konnten sie sich doch an den neuen Siedlungsstätten mit viel größerer Freiheit als in der Heimat zu ihrem Glauben bekennen. Sie befaßten sich hier überaus erfolgreich mit dem Anbau von Zuckerrohr, so daß die ertragreichsten Zuckerrohrpflanzungen in Brasilien Juden zu ihren Besitzern hatten. Zu Beginn des XVII. Jahrhunderts sahen sie sich indessen schwersten Verfolgungen von seiten der Inquisition ausgesetzt, und so entschlossen sich die in Brasilien ansässigen Marranen, als die Holländer Portugal seinen südamerikanischen Kolonialbesitz streitig machten, mit den Vorkämpfern der Gewissensfreiheit gemeinsame Sache zu machen. Der Vorstand der den Kriegszug der Holländer gegen Brasilien finanzierenden Westindischen Kompanie zu Amsterdam erklärte denn auch ganz offen, daß er auf die Unterstützung seitens der in der Kolonie ansässigen Juden rechne. Die im Jahre 1624 in Brasilien eingefallene holländische Armee zählte in ihren Reihen auch jüdische Freiwillige aus Europa. Mit Hilfe der Eingeborenen, die die Portugiesen ebenfalls haßten, vermochten die Holländer nach und nach das ganze Land zu erobern. Unter ihrer Herrschaft gelangten die jüdischen Siedlungen in Brasilien zu höchster Blüte. Durch den ununterbrochenen Zustrom von Einwanderern aus der Alten Welt war die Zahl der im Lande ansässigen Juden in stetem Anstieg begriffen. In einer Reihe von Städten kamen jüdische Gemeinden zur Entstehung, von denen die bedeutendste um jene Zeit die Gemeinde in Recife oder *Pernambuco* war. Im Jahre 1642 begab sich aus Holland eine zahlreiche Schar jüdischer Auswanderer dorthin, an deren Spitze der obenerwähnte Amsterdamer Chacham Isaak Aboab de Fonseca sowie der Gelehrte Moses Raphael de Aguilar standen. Während Aboab in der Gemeinde von Pernambuco den Rabbinerposten übernahm, wirkte Aguilar an einer der dortigen Synagogen als Vorbeter und Thoravorleser. Das Wirtschaftsleben im holländischen Brasilien blühte immer mehr auf. Die Juden brachten die Ausfuhr der Landeserzeugnisse nach Europa zu größter Entfaltung, und das Land ging einer glänzenden Zukunft entgegen.

Indessen war die Periode der holländischen Herrschaft nur kurz bemessen. Im Jahre 1645 wurde Brasilien erneut zum Angriffsziel der Portugiesen. Der Krieg zog sich über neun Jahre hin, wobei die Juden aus eigenem Antrieb die Holländer mit Gut und Blut unter-

stützten. Während der Belagerung von Pernambuco durch die Portugiesen (1646) rief der Rabbiner Aboab seine Gemeinde in flammenden Worten zur Verteidigung der Stadt auf. Die blutigen Kämpfe und die in der Stadt ausgebrochene Hungersnot forderten von den Belagerten schwerste Opfer. Die Gemeindemitglieder versammelten sich in den Synagogen, um Bußgebete anzustimmen, von denen eines eigens aus Anlaß der Belagerung von Aboab verfaßt worden war. Die Stadt sollte zwar bald entsetzt werden, doch zog sich der Krieg noch bis zum Jahre 1654 hin. Er endete damit, daß Brasilien erneut den Portugiesen zufiel. Beim Friedensschluß bedangen die Holländer für die gesamte Zivilbevölkerung, darunter auch für die Juden, volle Amnestie aus. Als jedoch die portugiesische Herrschaft wiederhergestellt worden war, befahl der Gouverneur den Juden, das Land unverzüglich zu räumen, und stellte für den Auszug sechzehn Schiffe zur Verfügung. Während nun die Führer der Amsterdamer Gruppe, Aboab und Aguilar, zusammen mit vielen anderen ihrer Landsleute nach Holland zurückkehrten, suchten die übrigen Exulanten in den verschiedenen süd- und nordamerikanischen Kolonien Zuflucht, wobei sie allerdings die spanischen und portugiesischen Besitzungen geflissentlich mieden. Die einen ließen sich im holländischen, die anderen im benachbarten französischen Guiana (Cayenne) nieder, wieder andere zogen nach den neuen englischen Kolonien in Nordamerika. Eine Überlieferung will wissen, daß ein Teil der brasilianischen Exulanten nach der Stadt Neu-Amsterdam, das spätere New-York, verschlagen wurde, um so den Grundstein für jene Gemeinde zu legen, die zweieinhalb Jahrhunderte später ihrer zahlenmäßigen Stärke nach die größten Gemeinden des alten und neuen Judentums überflügeln sollte. Indessen leitet dies bereits zu der Geschichte der folgenden Epochen über.

Ende des sechsten Bandes

ANHANG

Exkurse und Nachträge

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie

Daß dem Geschichtsschreiber bei der Darstellung der Epoche, die mit den ersten Jahrhunderten der Buchdruckerkunst zusammenfällt, zeitgenössische Urquellen reichlicher zu Gebote stehen als bei der Behandlung der vorhergehenden Epochen, braucht kaum besonders betont zu werden. Die jüdischen Buchdruckereien von Venedig, Prag, Krakau, Saloniki, Konstantinopel und später auch die von Amsterdam bewahrten gar manches Manuskript historischen Inhalts vor der ihm drohenden Vergessenheit. Allerdings sollte dieser Umstand der Chronographie, die nach wie vor im jüdischen Schrifttum einen überaus unansehnlichen Platz einnahm, in nur geringem Maße zugute kommen; um so reichhaltiger wurde aber der historische Stoff, der sich in den anderen Bezirken der Literatur anhäufte: in den gedruckten rabbinischen Responsen, in der christlichen polemischen Literatur, in den Schilderungen einzelner Ereignisse, in den Denkwürdigkeiten usf. Diesen noch immer unzulänglichen Stoff ergänzte die Forschungsarbeit der jüngsten Zeit durch aufschlußreiche Archivalien, die namentlich in früher wenig erforschten Ländern, wie etwa in dem im XVI. Jahrhundert zum Hauptzentrum der Diaspora gewordenen Polen, zutage gefördert wurden.

Wir wollen nun den gegenwärtigen Befund der einschlägigen Quellen sowie der hier in Betracht kommenden wissenschaftlichen Literatur näher ins Auge fassen, und zwar, wie schon in dem entsprechenden Exkurs zum vorhergehenden Bande dieser „Geschichte", unter Einteilung des gesamten Stoffes in vier Sondergruppen.

A. Akten und Regesten

Was zunächst die Geschichte der beiden aschkenasischen Zentren, Deutschland und Polen, betrifft, so ist hinsichtlich des ersten vor allem festzustellen, daß der Geschichtsschreiber sich bei der Darstellung der Entwicklung dieses Zentrums in der mit dem XVI. Jahrhundert beginnenden Periode vergeblich nach einer die Geschicke der Judenheit im gesamten Reiche widerspiegelnden Akten- und Regestensammlung umsieht, wie sie uns in den für die Erforschung des Mittelalters so wertvollen Codices von Aronius und Wiener vorlag. Wir besitzen nur Teilsammlun-

gen, die die östlichen Reichsgebiete betreffen. So die bekannte, sich auf *Böhmen* beziehende Aktensammlung von *Bondy* und *Dworsky*, die uns jedoch nicht über das Jahr 1620 hinausführt, mit dem der zweite Band des Werkes („Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien", Band I—II, Prag 1906) abbricht. Auch *Österreich* besitzt nunmehr, allerdings nur soweit seine Hauptstadt Wien in Betracht kommt, eine eigene Aktenpublikation, die von *Přibram*: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien (Band I, Nrn. 1—94, 1526—1647, Wien 1918). Die die Geschichte der Juden in Ungarn betreffende Urkundensammlung von *Friß* (Monumenta Hungariae Judaica, Band I, Budapest 1903) schließt schon mit dem Jahre 1539. Zu erwähnen sind noch die Akten, die der Monographie von *Scheid* über das Elsaß und der von *Feilchenfeld* über Josel von Rosheim beigefügt sind (s. unten, ad C). Einschlägige Regesten aus der rabbinischen Literatur sind lediglich auf einem Gebiete zusammengetragen, auf dem der Erziehung und des Unterrichts; so von *Güdemann* („Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts bei den deutschen Juden", Berlin 1891) und neuerdings mit besonderem Fleiß von *Assaf* („Mekoroth le'toldoth ha'chinuch be'Israel", Band I, Tel Aviv, 1925).

Viel weiter ist die Sammlung der für die Geschichte der Juden *Polens* und *Litauens* in Betracht kommenden Urkunden fortgeschritten. Als erster ging der russische Gelehrte *Berschadski* an diese Arbeit. Im Jahre 1882 gab er zwei Bände des „Russko-jewrejskij Archiv" heraus, in denen er die von ihm in der „Litauischen Matrikel" zutage geförderten und aus dem Zeitraum von 1388 bis 1569, dem Jahre der Lubliner Union, stammenden Urkunden vereinigte; zwanzig Jahre später erschien posthum der dritte Band des „Archivs", der die wichtigsten, bis zum gleichen Datum reichenden Akten aus der „Matrikel der Kronlande" brachte. An diesen Band schließt sich unmittelbar eine polnische Akten aus dem XVI.—XVIII. Jahrhundert umfassende Publikation von *M. Berson* an („Dyplomatarjusz dotyczący żydow w dawnej Polsce", Warschau 1910). Im Jahre 1909 veröffentlichte *M. Schorr* in der „Jewrejskaja Sstarina" den Krakauer „Kodex der Statute und Privilegien", die den Juden von den polnischen Königen bis zum Ausgang des XVIII. Jahrhunderts verliehen worden sind. Außer diesen zum ersten Male edierten *Archivalien* gab die Jüdische Historisch-ethnographische Gesellschaft zu Petersburg (bis 1908 wirkte sie als „Historische Kommission" der Gesellschaft zur Verbreitung von Bildung unter den Juden Rußlands) drei Bände von „Regesten und Inschriften" zur Geschichte der Juden in Rußland heraus, in denen 2452 bis zum Jahre 1800 reichende Urkunden aus Hunderten von Bänden russischer amtlicher Aktenpublikationen zusammengetragen sind (Petersburg 1899, 1910 und 1913). Daneben publizierte die Russische Archäologische Kommission zu Wilna in der von ihr herausgegebenen allgemeinen Aktensammlung zwei Bände, die speziell die Juden betreffende Urkunden enthalten (Bd. XXVIII und XXIX, Wilna 1901—1902). Bedauerlicherweise fehlt es noch immer an einer ähnlichen Sammlung von Regesten aus den vorliegenden pol-

nischen Aktenpublikationen (z. B. aus den sechs „Volumina Legum", aus den zwanzig in Lemberg erschienenen Bänden „Akta grodzkie i ziemskie", aus den fünf Bänden „Matricularum Regni Poloniae summaria", die von 1905—1917 in Warschau erschienen sind, aus den zwölf in Posen veröffentlichten „Acta tomiciana" usw.), die auch für die jüdische Geschichte überaus ergiebig sind. Als eine klaffende Lücke erscheint ferner das Fehlen von Regesten aus den zahlreichen rabbinischen Responsen (so des R. Salomo Luria, des Moses Isserles, des Meïr von Lublin, des Joël Sirkes oder „Bach" u. a.), in denen häufig geschichtliche Ereignisse und die sozialen Zustände gestreift werden. Eine Teillösung hat diese Aufgabe lediglich in bezug auf die litauisch-russischen Provinzen Polens in der Bearbeitung von *B. Katz* gefunden („Le'koroth ha'jehudim be'Russia", Berlin 1899). Regesten, die speziell die früheste Geschichte des Vierländerwaad betreffen, wurden von *Harkavy* (unten, Note 3) zusammengestellt.

Von dem geschichtlich bedeutsamen handschriftlichen Material, das sich in Form von Protokollbüchern, den sogenannten „Pinkassim" der Einzelgemeinden sowie der Waadim Polens und Litauens erhalten hat, hat eine vollständige Ausgabe bis jetzt nur der „Pinkas" erlebt, in dem sich die Wirksamkeit des Zentralwaad der litauischen Gemeinden während der ganzen Dauer seines Bestehens, von 1623 bis 1761, spiegelt (*Dubnow*: „Pinkas ha'medina . . . be'Lita"; erste, unvollendet gebliebene Ausgabe des Originaltextes mit russischer Übersetzung in der „Jewrejskaja Sstarina", 1909—1918; zweite vollständige Sonderausgabe des hebräischen Textes, Berlin 1925). Von dem „Pinkas" des „Waad arba arazoth", d. i. des Hauptwaad von Polen, sind uns (abgesehen von den zufällig erhalten gebliebenen, in meinem Archiv aufbewahrten sieben Blättern des Urtextes) nur in den „Pinkassim" einzelner Gemeinden eingetragene Auszüge überliefert, die erst von hier aus den Weg in die weitere Öffentlichkeit gefunden haben. So hat *Perles* in seiner „Geschichte der Juden in Posen" (1865) und in den Ergänzungen dazu in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (1867) die Auszüge veröffentlicht, die im Posener „Pinkas" eingetragen waren; eine Reihe von aus dem Krakauer „Pinkas" exzerpierten Waad-Akten sind von *Wettstein* in seiner Schrift: „Kadmonioth mi'pinkassim jeschanim" (Krakau 1892) sowie in anderen Schriften ediert; von *Balaban* stammt eine vollständige Ausgabe der Krakauer Gemeindesatzung: „Die Krakauer Judengemeinde-Ordnung aus dem Jahre 1595" (Frankfurt 1913—1916); *L. Levin* exzerpierte aus den Posener „Pinkassim" neue Materialien zur Geschichte des gesamtpolnischen Waad sowie des Waad der Gemeinden der Provinz Posen: „Neue Materialien zur Geschichte der Vierländersynoden", I—III (Frankfurt 1905—1916) und „Die Landessynode der großpolnischen Judenschaft" (Frankfurt 1926); *Dubnow* veröffentlichte in der „Jewrejskaja Sstarina" 1912 etwa fünfzig „Akten des Vierländerwaad", die dem Kahal-Pinkas von Tykocin entnommen sind. Es wäre zu wünschen, daß all diese in den verschiedensten Ausgaben verstreuten Akten, die ehrwürdigen Überreste des verloren

gegangenen Pinkas des Zentralorgans der autonomen polnischen Judenheit, zusammengestellt und der Öffentlichkeit als besonderes Werk übergeben würden.

Das in den anderen Ländern zutage geförderte und für uns hier in Betracht kommende Urkundenmaterial ist überaus dürftig. Für die Geschichte der Juden in *Italien* besitzen wir nur die von *M. Stern* unternommene, jedoch unvollendet gebliebene Zusammenstellung der einschlägigen päpstlichen Bullen aus dem XVI. und dem Anfang des XVII. Jahrhunderts („Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden", I, 1893), während die Staatsarchive von Venedig, der Lombardei und Toscana noch immer der Erforschung harren. Ebenso fehlt es an Regesten aus den Responsen der italienischen Rabbiner (Menz, Katzenellenbogen u. a.). — Eine ergiebige Quelle bietet sich dem Regestensammler überdies in den umfangreichen Publikationen der Responsen *türkischer* Rabbiner (des Joseph Karo, Moses de Trani, Samuel Modena u. a.), doch läßt eine solche Sammlung von Regesten noch immer auf sich warten, so daß wir vorerst ausschließlich auf die sie nur in unvollkommener Weise ersetzende Monographie von *Rosanes* über die Juden in der Türkei (unten, ad C) angewiesen sind.

B. Chronographie

Die jüdische Chronographie des XVI. und des XVII. Jahrhunderts zeichnet sich kaum durch größere Ergiebigkeit als die des Mittelalters aus. Die drei wichtigsten Chronisten dieser Zeit: *Joseph ha'Kohen, Elias Kapsali* und *Gedalja ibn Jachja,* deren Werke oben einer kritischen Würdigung unterzogen worden sind (§ 17), oblagen alle ihrer Arbeit in Italien, und so beziehen sich die von ihnen mitgeteilten Nachrichten vor allem auf dieses Land sowie auf die ihm benachbarte Türkei. Was den Prager Chronisten des XVI. Jahrhunderts, *David Gans,* anbelangt, so richtet er in seiner kompilatorischen Chronik „Zemach David" (oben, § 31) sein Hauptaugenmerk auf die Zusammenstellung von Notizen über ruhmreiche Rabbiner, während er den sozialen Verhältnissen der Juden jener Zeit nur geringe Aufmerksamkeit schenkt. Selbst das an Urkundenstoff allgemein staatlicher wie speziell jüdischer Provenienz so überaus reiche Polen brachte bis zur Mitte des XVII. Jahrhunderts (der Wirkungszeit des Nathan Hannover) keinen einzigen jüdischen Chronisten hervor.

Angesichts der Dürftigkeit der systematisch betriebenen Chronographie seien ihr hier jene Schilderungen einzelner geschichtlicher Ereignisse zugezählt, die uns in Form von Gelegenheitsaufzeichnungen oder Denkwürdigkeiten vorliegen. An erster Stelle ist die zuerst 1896 edierte „Erzählung des David Rëubeni" („Sippur David ha'Rëubeni", Neubauers Chronicles, II, 133—223) zu nennen, die die messianische Bewegung in den Jahren 1524—1532 zum Gegenstande hat. Besonderer Wert für die Geschichte der deutschen Juden kommt dem „Tagebuch", jenen flüchtigen Aufzeichnungen des Schtadlan Josel von Rosheim zu, in denen er über die von ihm

bei Maximilian I. und Karl V. unternommenen Schritte berichtet (REJ. XVI, 85—95). Der Volksliteratur verdanken wir eine in Versen abgefaßte Schilderung der Frankfurter Katastrophe im Jahre 1614: „Megillath Winz" oder „Winz-Hans-Lied" (oben, § 32). Überdies liegt uns eine Reihe von Augenzeugenberichten über die Judennot zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges vor: der Bericht des R. Lippmann Heller in „Megillath Eba" (Breslau 1836), ferner eines Anonymus in „Zaroth Wermaisa" („Kobez al jad", VIII, 1889), des Masseran in „Ha'galuth we'hapeduth" (Venedig 1634), in „Milchama be'schalom" (über die Belagerung von Prag im Jahre 1648, in „Bikkure ha'ittim", 1823) und im „Sefer sichronoth" des Elsässers Ascher Halevi (Berlin 1913). — Recht ansehnlichen Stoff für die Geschichte der italienischen Gemeinden enthält der in jüngster Zeit publizierte Briefwechsel des Leon da Modena (*L. Blau*: Leo Modenas Briefe usw., Budapest 1905) sowie seine fast gleichzeitig edierte Autobiographie (*A. Kahana*: „Chaje Jehuda", Kiew 1912). Es empfiehlt sich, die uns hierin übermittelten Nachrichten dem Zeugnis gegenüberzustellen, das wir dem 1638 in Venedig erschienenen Buche „Discorso circa il stato degli Hebrei" des Zeitgenossen des Modena, Simcha Luzzato, verdanken (oben, § 19).

C. Monographien über einzelne Länder und Gemeinden

Gleichwie auf dem Gebiete der Sammlung und Sichtung des Aktenmaterials, steht Polen in den letzten Jahrzehnten auch auf dem der wissenschaftlichen Durcharbeitung und Zusammenfassung dieses Materials an erster Stelle. Die voreiligen Versuche, eine Geschichte der Juden in Polen zu schreiben, noch ehe das unentbehrliche Material dazu zusammengetragen war, wie etwa die von Sternberg, Kraushaar und Nußbaum (vgl. Anhang zu Band V dieser Geschichte, S. 502), erscheinen heute als durchaus unzulänglich. Auf einer unvergleichlich sichereren Basis stand der russische Geschichtsschreiber *Berschadski*, dessen vortreffliche, auf Grund eigener Archivforschungen geschriebene Magisterdissertation: „Die litauischen Juden, die Geschichte ihrer sozialen Verhältnisse bis zur Lubliner Union" (Petersburg 1883, russisch) die jüdische Geschichte in Polen und Litauen in ihren Grundlinien darzustellen versucht. Bemerkenswert ist auch der Versuch von *Rabbinowitz-Schefer*, in den Nachträgen zu seiner hebräischen Übersetzung der entsprechenden Bände des Werkes von Graetz (Band VII und VIII der hebräischen Ausgabe, Warschau 1899) die auf die Geschichte der Juden in Polen bezüglichen Partien, soweit dies im Rahmen einer gesamtnationalen Geschichte möglich war, zu erweitern und ins einzelne auszuführen. — Am Vorabend des Weltkrieges schloß sich eine Reihe jüdischer Gelehrter in Rußland und im österreichischen Polen zusammen, um mit vereinten Kräften ein die jüdische Geschichte darstellendes Sammelwerk herauszugeben, und brachte 1914 einen umfangreichen Band heraus, der die Geschichte der polnischen Juden bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, der Zeit der Teilung Polens, umfaßt („Istorija jewrejew

w Rossiji", Band I, Moskau; Beiträge von Balaban, Wischnitzer, Schipper, Dubnow, Frenk, Zinberg u. a.). Wiewohl einer einheitlichen Synthese ermangelnd, stellt dieses Sammelwerk desungeachtet einen überaus wertvollen Versuch dar, den geschichtlichen Stoff nach Grundproblemen zu gliedern, und es ist zu bedauern, daß der Krieg die Fortführung des Werkes vereitelt hat. Keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt das auf die Epoche von 1500—1648 sich beziehende Kapitel des ersten Bandes meiner englischen Monographie („History of the Jews in Russia and Poland", Philadelphia 1916), das nur einen kurzen Überblick über die Geschichte der polnischen Juden als Einleitung zu einer ausführlichen Darstellung der Geschichte der Juden in Rußland bieten will. Die umfangreiche Monographie von *J. Meisl* („Geschichte der Juden in Polen und Rußland", Band I—III, Berlin 1921—1924, reicht bis zum Jahre 1881) stellt eine Kollation der Ergebnisse der geschichtlichen Forschung dar, angefangen von den erwähnten Nachträgen von Schefer zu Graetz bis zu dem Ertrag der neuesten Darstellungen. Die Darlegung erscheint durch die Überfülle des Tatsachenstoffes stark überladen und unterscheidet nicht zwischen Wesentlichem und Nebensächlichem, wodurch die Klarheit der Perspektive beeinträchtigt wird. Viel kürzer, jedoch bedeutend systematischer ist der Polen betreffende Abschnitt in dem aus Urquellen schöpfenden Lehrbuch der allgemeinen jüdischen Geschichte von *Balaban* („Historja i Literatura żydowska", Band III, Lemberg-Warschau 1925).

Wertvollere Dienste erweisen dem bei der Auswahl und Beleuchtung der Tatsachen seine eigenen Wege gehenden Geschichtsschreiber die ausführlichen Monographien, deren Gegenstand die Geschichte *einzelner Gemeinden* bildet (die vollständigen Titel dieser Monographien mit Angabe des Erscheinungsjahres sind unten, in der Bibliographie zu § 34—41, zu finden). Die „Geschichte der Juden in Posen" von *Perles* bietet ein Musterbeispiel dafür, wie die Geschichte einer einzelnen Gemeinde im Rahmen derjenigen des sie umfassenden jüdischen Zentrums zu behandeln ist, doch ist das bereits vor sechzig Jahren geschriebene Buch zum Teil antiquiert. An dieses Vorbild lehnte sich bei der Abfassung seiner durch eine Fülle von Urkunden ausgestatteten „Geschichte der Juden in Przemysl" *M. Schorr* an. *Balaban* verdanken wir drei Monographien: über die Gemeinden von Krakau, Lemberg und Lublin; die ersten zwei sind groß angelegt und stützen sich auf ein reichhaltiges Archivmaterial (leider ist der zweite Band des Werkes über Krakau, der die Darstellung mit dem Jahre 1655 aufnehmen sollte, noch immer nicht erschienen). Die innere Geschichte der Gemeinden behandeln die hebräischen Monographien von *Zünz* über Krakau, *Feinstein* über Brest-Litowsk, *Dembitzer* über Krakau und Lemberg, *S. Buber* über Lemberg, *Nissenbaum* über Lublin. In dieser Gruppe von Werken steht indessen lediglich die Geschichte des Rabbinats und die Lebensbeschreibung der rabbinischen Größen im Mittelpunkt des Interesses.

Am ergiebigsten von den die Geschichte der Juden in *Deutschland* be-

handelnden Monographien ist die Dissertation von *Feilchenfeld*: „Rabbi Josel von Rosheim", die, ungeachtet ihrer chaotischen Darstellungsweise, das Bild des von den Juden in der ersten Hälfte der XVI. Jahrhunderts geführten Kampfes ums Recht in ziemlich deutlichen Umrissen erstehen läßt. Ferner liegen uns für die hier behandelte Epoche die entsprechenden Partien der Werke von *Scheid* über das Elsaß, von *Stein* über Böhmen und von *Brann* über Schlesien vor (vgl. Anhang zu Band V, S. 500 f.), von denen jedoch nur das letztere wissenschaftlichen Anforderungen genügt (Heft 5 und 6, 1910 und 1917). Um so größerer Wert ist den Monographien über die einzelnen bedeutenderen Gemeinden beizumessen: der von *Kracauer* über Frankfurt am Main, als deren Ergänzung die Schrift von *Horowitz* über die „Frankfurter Rabbiner" dienen kann; daneben den Werken von *Wolf* und *Schwarz* über Wien, von *Grunwald* und *Feilchenfeld* über Hamburg sowie dem von der Prager Loge „Bne-Berith" herausgegebenen Sammelwerke „Die Juden in Prag" (vgl. unten, Bibliographie zu § 20—30).

Auch für *Italien* kommen nur die einschlägigen Partien der bereits zitierten Monographien: von *Berliner* und *Rieger* über Rom, von *Schiavi* über Venedig, *Ciscato* über Padua, sowie die nur bis zur zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts reichende Monographie von *Cassuto* über Florenz (vgl. Bibliographie zu § 9—15) in Betracht. — Über die Reste der Juden auf den päpstlichen Besitzungen in *Südfrankreich* erfahren wir Näheres aus einer Reihe von Aufsätzen in der „Revue des études juives", über die Kolonie der „Neuchristen" in der Gegend von Bordeaux aus dem noch immer nicht überholten Buche von *Malvezin* (s. Bibliographie zu § 46). — Die jüngste Kolonie des behandelten Zeitalters, *Holland*, schildert die bekannte Monographie von *Koenen*, während speziell der Amsterdamer Gemeinde sogar mehrere Arbeiten gewidmet sind (s. Bibliographie zu § 47). — Die *Türkei* bildet den Gegenstand zweier Monographien: der von *Franco*, Essai sur l'histoire des Israélites de l'empire Ottoman (Paris 1897), und der von *Rosanes*, Dibre jeme Israel be'Togarma (Band I—III, Husiatyn, 1908 bis 1914). Indessen liegen der ersten nur die dürftigen, in der allgemeinen Literatur verstreuten Nachrichten zugrunde, und auch das dreibändige Werk des Rosanes, das auf Grund eines reichhaltigen, aus der rabbinischen Literatur geschöpften Materials die Ereignisse von der Mitte des XV. bis um die Mitte des XVII. Jahrhunderts schildert, läßt, was Stil, Stoffanordnung und Quellenkritik betrifft, soviel zu wünschen übrig, daß ihm eher die Bedeutung einer Stoffsammlung für eine künftige Geschichte der Juden in der Türkei beizumessen ist.

D. Literatur über Einzelprobleme

Für die Darstellung der *Wirtschaftsgeschichte* in der „Neuzeit" fehlt es an einem Werke, das ebenso verläßlich wäre, wie das von Caro über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden im Mittelalter. So sehen wir uns denn in dieser Hinsicht auf das mit dem XVI. Jahrhundert beginnende

Buch von *Sombart* („Die Juden und das Wirtschaftsleben", 1912) angewiesen. Ungeachtet der Einseitigkeit der Schlußfolgerungen, die der Verfasser in der ersten Hälfte seines Buches zieht (Übertreibung der Rolle, die der kapitalistische Genius der Juden gespielt hat), und der Unannehmbarkeit der zweiten Hälfte (psychologistische Zurückführung des Kapitalismus auf eine angeborene Veranlagung des jüdischen Geistes), vermittelt das Werk von Sombart dennoch in recht einleuchtender Weise einen allgemeinen Begriff von dem Anteil, den die Juden an dem Welthandel genommen haben. Woran es jedoch noch immer fehlt, ist ein spezielleres, auf reichhaltigerem Tatsachenmaterial sich aufbauendes Werk, das die Erforschung der wirtschaftlichen Rolle der Juden in allen Ländern, nicht allein in Westeuropa, sowie in allen Zweigen des wirtschaftlichen Lebens, nicht lediglich im Bereiche der Finanzen, des Kredits und des Großhandels, zum Gegenstande hätte.

Ziemlich weit ist in den letzten Jahrzehnten die Erforschung der Entwicklungsgeschichte der jüdischen *Gemeindeautonomie* in Polen und Litauen fortgeschritten. Die Ergebnisse der Forschungsarbeit auf diesem Gebiete sind in einer zusammenfassenden Übersicht in dem unten folgenden Exkurs über die Kahale und Waadim (Note 3) dargelegt.

Was die *Kulturgeschichte* der behandelten Epoche anlangt, so sind auf diesem Gebiete außer den die Geschichte des Erziehungswesens behandelnden und schon erwähnten Regesten von Güdemann und Assaf sowie den den gleichen Gegenstand und das häusliche Leben speziell in Polen berücksichtigenden Kapiteln des zitierten russischen, 1914 in Moskau erschienenen Sammelwerkes keinerlei nennenswerte Neuerscheinungen zu verzeichnen. Für die *Literaturgeschichte* kommen die Rabbinismus und Kabbala behandelnden Schriften von *Horodezky* in Betracht (s. Bibliographie zu § 7, 8, 31, 42). Die neuen Materialien für die Lebensgeschichte des Leon Modena und Uriel da Costa sind in besonderen Exkursen des näheren besprochen (unten, Note 4 und 5). Neuere Literatur zum Problem der Umgangssprache und der Volksliteratur ist unten (Note 2) angegeben. — Über den eigenartigen „Kulturkampf", der sich in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation abgespielt hat, orientieren zur Genüge die vier gleichsam eine Sondermonographie darstellenden Kapitel im neunten Bande der „Geschichte" von Graetz („Der Streit um den Talmud, ein Schibolet der Humanisten und Dunkelmänner"). Zu berücksichtigen ist noch die eingehende, speziell die Stellungnahme Luthers zu den Juden behandelnde Monographie von *R. Levin*: „Luthers Stellung zu den Juden" (Berlin 1911).

Die anderthalb Bände der Geschichte von Graetz (der IX. und die erste Hälfte des X.), die der hier behandelten, anderthalb Jahrhunderte umspannenden Epoche gewidmet sind, zeichnen sich durch eine dem Episodenhaften zugewandte Darstellungsweise und durch ungleichmäßige Stoffverteilung aus. Während die Darstellung der politischen Geschichte klaffende Lücken aufweist, ist einzelnen Erscheinungen, wie etwa dem

erwähnten „Kulturkampfe", ein verhältnismäßig breiter Raum eingeräumt. Das Kapitel über die Juden in Polen (Band IX, Kap. 12 und Note 10) ist überaus knapp gehalten und jetzt auch veraltet, da die wichtigsten Untersuchungen auf diesem Gebiete erst in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht worden sind. Die unvergängliche Bedeutung dieser Bände des Werkes von Graetz liegt vornehmlich in ihren literaturgeschichtlichen Partien sowie in den ins Einzelne gehenden Untersuchungen über einige wichtige Episoden, so über die messianische Bewegung um Rëubeni und Molcho, über die Laufbahn des Joseph Nassi und über das Los der Marranen in den Ländern der Inquisition. (Für die Erforschung der letzteren Frage bieten viel neues Material die vor einiger Zeit erschienene vierbändige „Geschichte der Inquisition in Spanien" des Amerikaners *Lea* sowie die Einzeluntersuchungen, auf die in der Bibliographie zu § 43—45 des vorliegenden Bandes hingewiesen ist.)

Note 2: Über die Umgangssprachen der Juden im allgemeinen und die jüdisch-deutsche Mundart im besonderen

Von den zwei Grundproblemen der nationalen Evolution der jüdischen Diaspora: dem der Entwicklung der *Autonomie* und dem der Bedeutung der *Umgangssprachen* für das zerstreute Volk, ist das zweite im Gegensatz zum ersten verhältnismäßig wenig erforscht. Erst in jüngster Zeit macht sich in steigendem Maße das Interesse für die Geschichte einer dieser Umgangssprachen, des „Jiddischen", bemerkbar, jenes jüdisch-deutschen Dialekts, der seit dem ausgehenden Mittelalter und bis zum heutigen Tage die Umgangssprache des größten Teiles des jüdischen Volkes bildet. Hingegen bleibt der Prozeß der Entwicklung unserer Umgangssprachen im gesamten Verlaufe der jüdischen Geschichte als ein allgemein gefaßtes Problem nach wie vor unerforscht. Von rein ideologischem Standpunkte faßten das Problem *H. Löwe* („Die Sprachen der Juden", Köln 1911) und *M. Mieses* („Die Entstehungsursache der jüdischen Dialekte", Wien 1915) an. Obwohl beide Autoren den gleichen Gegenstand behandeln, schwebt einem jeden von ihnen ein anderes Ziel vor: während Löwe unter Hinweis auf die uns in den verschiedenen Epochen entgegentretende Tatsache der jüdischen „Vielsprachigkeit" die nur provisorische Bedeutung der „Sprachen des Galuth" und demgegenüber die die gesamte Nation einigende Kraft des Hebräischen darzutun sucht, stellt sich Mieses die Frage der Umgangssprachen mehr in historischem Aspekte dar. Seine Frage lautet nämlich: Welches sind die Ursachen, die in allen Zeiten zur Entstehung jüdischer Mischdialekte oder Jargons geführt haben? Seine Antwort fällt jedoch recht einseitig aus. Indem er den Faktoren der Rasse, des Territoriums und des Wirtschaftslebens jede Bedeutung für den Prozeß der Bildung von Mischdialekten abspricht, weiß Mieses als einzigen für uns in Betracht kommenden Faktor nur die Konfession anzugeben; so prägt er denn unter Bezugnahme

auf die im Zeitalter der Reformation und der Religionskriege in Europa entstandenen Mundarten den besonderen Terminus: „Jüdische konfessionelle Dialekte". Indessen hieße dies die Antwort weitab von der konkreten Frage suchen. Demjenigen, dem die nationale Auffassung der jüdischen Geschichte als objektiv gilt, erscheint die Frage über die Entstehungsursache der jüdischen Mischdialekte durch die folgende Erwägung entschieden: *Durch die Macht der Umstände dazu gezwungen, sich in den verschiedenen Ländern die dort vorherrschenden Sprachen anzueignen, paßte die lebenskräftige jüdische Nation, vom Selbsterhaltungstrieb geleitet, diese Sprachen ihrer eigenen autonomen Lebensführung an.* Jedem, der den Zusammenhang der Tatsachen, wie er in den vorliegenden Bänden dieser „Geschichte" dargelegt ist, genau verfolgt hat und sich die Mühe nehmen will, alles darin über die Sprachen der verschiedenen Bruchteile der Judenheit Auseinandergesetzte zusammenzufassen (sei es auch nur durch Nachschlagen der im Register zu jedem Bande unter dem Stichwort „Sprache" angegebenen Stellen), wird diese einfache Wahrheit ohne weiteres einleuchten. In einem die gesamte Geschichte des jüdischen Volkes darstellenden Werke ist kein Raum für eine eingehendere Behandlung aller im Laufe dieser Geschichte in Erscheinung tretenden sprachlichen Neubildungen und der Entwicklung jedes einzelnen dieser Dialekte; dies müßte den Gegenstand einer speziellen Untersuchung bilden. In der Hoffnung, daß uns eine solche der Feder geschichtskundiger Linguisten entstammende Monographie bald beschieden sein möge, entschließen wir uns, hier nur in ganz kurzen Zügen die Grundthesen für das erhoffte Werk zu entwerfen.

Die erste These kann folgendermaßen formuliert werden: *Gleich allen anderen Völkern in ähnlichen Verhältnissen unterlag auch das jüdische Volk stets in größerem oder geringerem Maße der von dem umgebenden Kulturmilieu bewirkten sprachlichen Assimilation, um jedoch zugleich die fremden Sprachen mehr oder weniger seiner eigenen nationalen Sprache zu assimilieren, sei es auf dem Wege der Hebraisierung ihres Wortschatzes und Satzbaues, sei es durch Ersetzung der fremden Schriftzeichen durch hebräische, was die Bildung von der nationalen Sondergruppe als Umgangssprachen dienenden jüdischen Mischdialekten zur Folge hatte.*

Dieses Gesetz der jüdischen Geschichte erstreckt seine Wirksamkeit nicht allein auf die Diaspora, sondern auch auf das alte Palästina. Die rein nationale Sprache war hier nur so lange vorherrschend, als die beiden palästinensischen Reiche Israel und Juda bestanden: bis zur Zerstörung des ersten durch Assyrien im VIII. und des zweiten durch Babylonien im VI. Jahrhundert vor der christlichen Ära. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bürgerte sich in Palästina wie auch in der morgenländischen Diaspora die im ganzen Perserreiche vorherrschende *aramäische* Sprache ein, der hebräischen verwandt und ihr darum auch als Rivalin in Wort und Schrift besonders gefährlich (die Papyri von Elephantine, die aramäischen Partien der Bücher Esra, Nehemia und Daniel). Unter

griechisch-römischer Herrschaft eignete sich die Judenheit die Sprache des gesamten hellenisierten Orients, die *griechische*, an, so daß diese in Palästina mit der aramäischen in Wettbewerb trat, in der Diaspora aber, namentlich in der ägyptischen, die aramäische sogar fast ganz verdrängte. In beiden Fällen macht sich indessen zugleich der entgegenwirkende Prozeß einer Hebraisierung bemerkbar: die aramäische Sprache der palästinensischen und später der babylonischen Juden (die Sprache des jerusalemischen wie des babylonischen Talmud sowie die der gaonäischen Responsen) stellte nämlich einen von der landläufigen aramäischen oder syrischen Mundart durchaus verschiedenen Dialekt dar, und auch das Griechische der jüdisch-hellenistischen Diaspora wich syntaktisch und stilistisch von der allgemein gebräuchlichen griechischen Sprache erheblich ab (Septuaginta, Apokryphen und Apokalypsen, Evangelien, Apostelbriefe). Das Gleiche geschah mit dem dritten Rivalen der nationalen Sprache, dem *Arabischen*, das vom VIII. bis zum XIII. Jahrhundert die Umgangssprache der Juden im muselmanischen Morgenlande sowie im arabischen Spanien war und so gut wie die Hälfte des jüdischen Schrifttums, von Saadia Gaon bis Maimonides, in seine Botmäßigkeit zwang. Gleich der aramäischen wurde aber auch die bei den Juden gebräuchliche arabische Sprache teils in ihrem Sprachgut, teils durch die verwendeten Schriftzeichen (arabische Schrift neben der aramäischen in den gaonäischen Responsen) hebraisiert.

Der Prozeß der Sprachenamalgamierung setzte sich auch in der europäischen Diaspora weiter fort. Noch wenig erforscht sind die jüdisch-lateinischen Dialekte des frühen Mittelalters (erst kürzlich hat *Blondheim* mit dieser Arbeit begonnen, in seinem Werke „Les parlers judeo-romans et la vetus latina", Paris 1925). Seit dem XI. Jahrhundert, der Zeit des großen Kommentators Raschi, tritt jedoch der Prozeß der Hebraisierung der französischen, deutschen, spanischen und italienischen Sprache in mündlicher und schriftlicher Rede mit aller Deutlichkeit in Erscheinung. Was zunächst den jüdisch-französischen Dialekt betrifft, so mag der Hinweis auf die hebräisch transkribierten französischen Wörter im Bibelkommentar des Raschi sowie auf die bekannte Elegie vom Jahre 1288 (auf die Märtyrer von Troyes; Band V, § 4) und auf die sonstigen Überreste der jüdisch-französischen Poesie (s. Blondheim, Contributions à l'étude de la poésie judeo-française, REJ. 1926—1927, t. LXXXII—LXXXIII) genügen. Über den mittelalterlichen jüdisch-deutschen Dialekt liegen uns Zeugnisse in den zahlreichen rabbinischen Responsen vor, die häufig gerichtliche Aussagen im Wortlaut wiedergeben, und daneben in der umfangreichen Übersetzungsliteratur, die schon lange vor dem Erscheinen der ersten gedruckten Bücher im XVI. Jahrhundert unter den deutschen Juden in Abschriften Verbreitung gefunden hatte (s. *Güdemann*, Geschichte des Erziehungswesens usw. im Anhang zu Band I und III und die weiter unten angeführte Literatur). Als Musterprobe der jü-

disch-spanischen Sprache mag die auf der Konferenz von Valladolid im Jahre 1432 ausgearbeitete Kahalverfassung (Bd. V, § 51) dienen. Das Bestehen eines jüdisch-italienischen Schrifttums endlich ist durch viele seiner in den Archiven aufbewahrten Überreste bezeugt (s. das entsprechende Verzeichnis in dem Aufsatz von C. Roth, Un Hymne Sabbatique du XVI. siècle, REJ. 1925, t. LXXX, p. 63—66). Außerdem hat sich in Griechenland und Süditalien, wie aus den überlieferten Urkunden erhellt, bis in das XVI. Jahrhundert hinein ein mittelalterlicher, in Byzanz entstandener jüdisch-griechischer Dialekt erhalten (s. Jew. Enc., vol. VII, S. 310—313).

Mit der großen Wanderung der Sephardim und Aschkenasim in der vom Mittelalter zur Neuzeit überleitenden Epoche tritt die Entwicklung der jüdischen Umgangssprachen in ein neues Stadium. Die nach der Türkei und Italien übergesiedelten Sephardim und die ununterbrochen aus Deutschland nach Polen ziehenden Aschkenasim brachten ihre Umgangssprachen in Länder fremder Kultur mit sich. Es war anzunehmen, daß den Mundarten der verlorenen Heimat in der Fremde unweigerlich der Untergang beschieden sein würde; in Wirklichkeit sollte jedoch das Gegenteil eintreten: in der Türkei und in Italien erscholl laut mitten in dem vielstimmigen Chor der Levantesprachen die jüdisch-spanische Mundart, das sogenannte *Spaniolisch* oder *Ladino*, während zugleich unter den slawischen Sprachen Polens und Litauens der vom Rhein und der Donau her verpflanzte und nur in geringem Maße von slawischem Sprachgut durchsetzte jüdisch-deutsche Dialekt sich einzubürgern vermochte. So haben sich die beiden Umgangssprachen der Sephardim und Aschkenasim in der Fremde nicht nur erhalten, sondern, wenn auch in verschiedenem Maße, sogar noch entfaltet, eine Erscheinung, die ihre Erklärung in unserer zweiten These finden mag: *Ein unter der Einwirkung der Umwelt entstandener jüdischer Landesdialekt vermag sich, durch Massenemigration auf neuen Boden verpflanzt (bei einem die Volksmasse beseelenden Streben nach Bewahrung der nationalen Eigenart), gerade wegen des großen Unterschiedes zwischen diesem Dialekt und der Sprache der neuen Umgebung nicht allein zu erhalten, sondern auch weiter zu entfalten.* Während die betreffende Mischsprache in ihrer Urheimat in Wort und Schrift dem ständigen Drucke von seiten der Landessprache, der sie entsprossen ist, ausgesetzt bleibt, fällt in der Fremde dieser Druck weg, so daß die altüberlieferte Volksmundart, solange keine Gefahr einer kulturellen Assimilation droht, als Schutzwehr gegen die Verschmelzung mit dem neuen Milieu zu dienen vermag. Auf diese Weise hat sich vom XVI. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein das Ladino unter den auf dem Balkan, mitten unter Türken, Serben und Bulgaren lebenden Sephardim erhalten (s. *Grünbaum*, Jüdisch-spanische Chrestomathie, Frankfurt a. M. 1896, und *Kayserling*, Judaeo-spanish in Jew. Enc. VII, S. 324—326). Einen viel gewaltigeren Aufschwung hat indessen im Laufe dieser vier Jahrhunderte die nach Polen und Rußland verpflanzte jüdisch-deutsche Spra-

che[1]) genommen: sie wurde in Osteuropa zur Umgangssprache vieler Millionen von Menschen und kämpft nunmehr, nachdem die osteuropäische Judenheit die Krankheit der neuzeitlichen Assimilation überstanden hat, um die gleiche Stellung, wie sie den anderen Kultursprachen der nationalen Minderheiten zugestanden wird, während sie in ihrer deutschen Urheimat in der Epoche der Assimilation von der herrschenden deutschen Sprache gänzlich absorbiert worden ist[2]).

Ohne der in den weiteren Bänden folgenden Darstellung vorgreifen zu wollen, müssen wir jedoch schon in diesem Zusammenhange feststellen, daß im XVI., XVII. und XVIII. Jahrhundert in allen vier europäischen Hauptzentren der Judenheit, in Deutschland, Polen, Italien und der Türkei, die jüdischen Volksmassen sich besonderer, in steter Entwicklung begriffener Volkssprachen bedienten. Wiewohl diesen Mundarten innerhalb der von der rabbinischen Abart der alten nationalen Sprache beherrschten Literatur nur eine bescheidene Ecke zugewiesen war, nämlich das „für das gemeine Volk und die Frauen" bestimmte Schrifttum, so war doch der Einfluß dieser Volksliteratur von einer durchaus nicht zu unterschätzenden Tragweite. Mit der Ausbreitung der Buchdruckerkunst kamen die in den Volkssprachen abgefaßten Bücher, die im Mittelalter nur in Abschriften in Umlauf gewesen waren, so vor allem Übersetzungen der Bibel und der Gebetbücher, immer häufiger unter die Presse. Noch ehe die ersten gedruckten Bücher in jüdisch-deutscher Sprache in Deutschland erschienen waren (oben, § 32), wurden in Italien ins Jüdisch-Italienische übertragene Gebetbücher verlegt („Siddur Tefilloth", Fano 1505; „Tefilloth Latini", Bologna 1538); daneben haben sich in diesem Dialekt viele Übersetzungen und Originalwerke in Manuskriptform erhal-

---

[1]) In meiner Studie: „Volkssprache und Volksliteratur der polnisch-litauischen Juden im XVI. und in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts" (Jewr. Sstarina, 1909, Bd. I, S. 7—40) ist bereits durch zahlreiche Belege aus dem Schrifttum jener Zeit nachgewiesen worden, daß die Meinung, als ob die Juden in Polen und Rußland in diesen Jahrhunderten sich im Verkehr miteinander slawischer Sprachen bedient hätten (die Ansicht von Harkavy u. a.), durchaus irrig ist. Wohl mochten sich dort bis zum Ausgang des Mittelalters manche Überreste jüdisch-slawischer Dialekte noch erhalten haben, doch lösten sich auch diese Überreste zu Beginn des XVI. Jahrhunderts, mit dem gewaltigen Zustrom der deutschen Juden nach Polen, in der hierher schon viel früher, bereits zur Zeit der Kreuzzüge verpflanzten und nunmehr zur Alleinherrschaft gelangten jüdisch-deutschen Sprache restlos auf. Eine indirekte Bestätigung unserer These mag vielleicht darin zu erblicken sein, daß die Krimer Juden, die nie in dem gleichen Maße der Einwirkung von jüdisch-deutscher Seite ausgesetzt waren, bis zum heutigen Tage, soweit die Karäer und Krimtschaken in Betracht kommen, an dem landläufigen tatarischen Dialekt festhalten.

[2]) Unberücksichtigt bleiben hier die exotischen jüdischen Dialekte Asiens und Afrikas, deren Wurzeln tief im Mittelalter zurückliegen und die sich bis in die Gegenwart hinein erhalten haben: so die jüdisch-persische Sprache in Persien und sonst auch in Mittelasien (s. *Bacher*, Judaeo-Persian, in Jew. Enc. VII, 313—324) sowie die arabischen Dialekte der Juden von Yemen, Marokko und Algier.

ten (unter anderem eine Übersetzung des „More nebuchim" des Maimonides). Auch in der Türkei macht sich um diese Zeit das Eindringen des jüdisch-spanischen Ladino in die Literatur bemerkbar. Indessen traten die spanische und italienische Abzweigung der Volksliteratur schon sehr bald hinter dem im deutschen „Jiddisch" verfaßten Schrifttum zurück, das die Bedürfnisse des großen Lesepublikums in Deutschland, Österreich, Böhmen, Ungarn und in dem weit ausgedehnten polnischen Zentrum zu befriedigen hatte. Die neuesten Untersuchungen ergaben, daß im XVI. Jahrhundert bei weitem nicht alles, was von den mittelalterlichen Handschriften überliefert oder von Zeitgenossen neu verfaßt worden ist, der Öffentlichkeit durch die Druckerpresse zugänglich gemacht wurde. Das Buch von *L. Schulmann* („Sefath jehudith-aschkenasith we'sifruta", Riga 1913) und die den wissenschaftlichen Anforderungen mehr genügende Untersuchung der Jenaer Professoren *Staerk* und *Leitzmann* („Die jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen von den Anfängen bis zum Ausgang des XVIII. Jahrhunderts", Frankfurt a. M. 1923) haben reiche Schätze der Volksliteratur gehoben, die im Staube der Bibliotheken begraben und nur den Bibliographen bekannt waren. (Viele dieser Altdrucke wurden schon von *Steinschneider* in seinem bis 1732 reichenden „Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana", Berlin 1852—1860, verzeichnet.) Die Entwicklung dieses Schrifttums sowie die Ausbreitung der Volkssprache selbst bilden heute den Gegenstand spezieller Untersuchungen, auf die wir jedoch hier nicht näher eingehen können. Wir wollen daher in Ergänzung der schon angeführten Literatur nur noch die für die Erforschung dieser Frage unentbehrlichsten bibliographischen Angaben nachtragen.

I. Zur *Geschichte* der jüdisch-deutschen Sprache und Literatur: *Wagenseil,* Belehrung von der jüdisch-deutschen Red- und Schreibart (Königsberg 1699); *J. Perles,* Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien, S. 131 f., 145 f., 240 f. (München 1884); *Güdemann,* Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts bei den deutschen Juden, S. XXII f., 41—49, 55—58, 160—178, 232 f. (Berlin 1891); *Grünbaum,* Jüdisch-deutsche Chrestomathie (Leipzig 1882); *Der Pinkos:* Johrbuch far der Geschichte fun der jiddischer Literatur un Sprach, Bd. I, red. fun S. Niger, Wilna 1913 (jiddisch; von besonderem Wert für die Bibliographie ist der Beitrag von *Borochow*: „Die Bibliothek des jüdischen Philologen", der ein erschöpfendes Verzeichnis der ganzen im Laufe von vier Jahrhunderten angehäuften Literatur zur Geschichte des Jiddisch bietet); *Balaban,* Jakim językiem mówili żydzi w Polsce (Z historji żydow w Polsce, S. 22—31, Warschau 1920); *Staerk,* Studium der Heiligen Schrift bei den deutschen Juden (Jahrb. für jüd. Gesch. und Liter., Berl. 1925): eine Ergänzung zu dem erwähnten großen Werke von Staerk-Leizmann; *Weinreich,* Stapplen: vier Etjuden zu der jiddischer Sprachwissenschaft un Literaturgeschichte (Berlin 1923; namentlich Studie 2 und 3 über die Literatur des XVI. Jahrhunderts und die

„Megillath Winz"); *idem*, Dos Schmuel-Buch (Monatsschrift „Zukunft", New-York 1927, Nr. 5); *Reisen*, Lexikon fun der jiddischer Literatur (2. Aufl., Wilna 1926—1927).

II. Zur *Sprachkunde*. — *A. Landau*, Deutsche Mundarten, Bd. I, Teil 1—2 (Wien 1895—1897); *Gerzon*, Die jüdisch-deutsche Sprache (Köln 1902); *Der Pinkos*, s. oben (die einschlägigen Beiträge); *Weinreich*, Stapplen (s. oben): Dos Kurländer Jiddisch; *Jiddische Philologie:* Blätter far Sprachwissenschaft, herausg. von Weinreich, Prilutzki und Reisen, Bd. I (Warschau 1924); *Landau-Buch*, Schriften fun Jiddischen Wissenschaftlichen Institut (Wilna 1926); *Landau-Wachstein*, Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619 (Wien 1911); *Strack*, Jüdisches Wörterbuch mit Berücksichtigung der in Polen üblichen Ausdrücke (Leipzig 1916); *S. Birnbaum*, Praktische Grammatik der jiddischen Sprache (Wien 1916).

Note 3: Über die Kahalverfassung und die Waadim in Polen

Das Problem der jüdischen Autonomie in Polen beschäftigt bereits die Geschichtsschreiber seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, und so gilt es festzustellen, was in dieser Hinsicht schon erreicht ist und welche Fragen auf diesem Gebiete noch immer der Lösung harren.

Die Aufmerksamkeit der Forscher lenkte in erster Linie die den Bau der jüdischen Autonomie krönende Kuppel auf sich, die Zentral-Waadim oder Landtage, während seinem Fundament, der Einzelgemeinde oder dem Kahal, der Urzelle der Selbstverwaltung, sowie den zwischen dieser und den ihr übergeordneten Waadim vermittelnden Organen nur geringe Beachtung zuteil wurde. Im Jahre 1894 eröffnete ich auf Grund der von mir gesammelten Kahal-Pinkassim und der bereits publizierten Akten eine Reihe von Untersuchungen, die der Kahalverfassung gewidmet waren („Historische Mitteilungen" in der Petersburger Monatsschrift „Woss'chod"). Durch Vergleichung der Satzungen verschiedener Gemeinden suchte ich die Normalverfassung der Gemeindeselbstverwaltung herauszuarbeiten und die zwischen dieser und der Organisation der Zentralorgane bestehenden Zusammenhänge aufzudecken. Um die gleiche Zeit wurden die ersten Auszüge aus den Krakauer Kahal-Pinkassim publiziert (*Wettstein* im „Ozar ha'safruth" und anderen Publikationen; s. unten, Bibliographie zu § 39 und 40), und es war zu erwarten, daß weitere Mitteilungen solcher Art unmittelbar folgen. Der sich häufende Stoff lag in verschiedenen den Einzelgemeinden gewidmeten Monographien verstreut vor und wurde zum Teil in der Abhandlung von *M. Schorr* („Organizacya Zydow w Polsce", 1899) zusammengefaßt. Das zutage geförderte Urkundenmaterial war jedoch für eine umfassende Monographie über den Kahal noch immer unzureichend. Diese Lücke hat in weitgehendem Maße *M. Balaban* ausgefüllt, indem er die Satzung des Krakauer Kahal vom Jahre 1595 in ungekürzter

Form herausgab („Die Krakauer Jugendgemeinde-Ordnung von 1595 und ihre Nachträge" im Jahrbuch der Liter. Gesellschaft in Frankfurt a. M., 1913—1916). Die inzwischen edierten Akten der Zentral- und Bezirkswaadim (s. Bibliographie zu § 40), in denen nicht wenige die Wahl- und Verwaltungsordnung in den Einzelkahalen regulierende Verordnungen zu finden sind, lieferten neu zu berücksichtigenden Stoff. Desungeachtet fehlt nach wie vor eine erschöpfende Monographie über die Kahalverwaltung, und nur als kurze Einleitung dazu mag der knapp gehaltene Aufsatz von Balaban: „Der Kahal" dienen, der im ersten Bande des erwähnten russischen Sammelwerkes „Istorija jewrejew w Rossiji", S. 132 bis 160, zu finden ist (s. oben, Note I ad C).

In gleicher Weise fehlt es bis jetzt an einer umfassenden Monographie über die Zentralwaadim, wiewohl alle Vorarbeiten dazu bereits zu Ende geführt sind. Die ehedem vielfach umstrittenen Fragen auf diesem Problemgebiete können heute als gelöst gelten. Die Entstehung des „Vierländerwaad" ist allseitig geklärt: seinen Urkeim stellen die in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts während der Messen zu Lublin abgehaltenen Konferenzen der Kahaläitesten und Rabbiner dar, auf denen die Gemeindeangelegenheiten besprochen zu werden pflegten und die als Berufungsinstanz die wichtigeren Rechtsstreitigkeiten zur Entscheidung brachten; als dann im Jahre 1549 die „Judenkopfsteuer" eingeführt wurde, wurde der Waad auch staatsrechtlich anerkannt, da die Regierung auf ihn als den Garanten der den Juden auferlegten Steuerverpflichtungen und auf die vom Waad durchgeführte Verteilung der Steuersummen unter die zu Kahalverbänden zusammengeschlossenen Provinzen unmittelbar angewiesen war. Dieser Anerkennung der Kompetenz der höchsten jüdischen Wahlinstitution kam nicht zuletzt der Umstand zustatten, daß der zunächst unter Sigismund I. unternommene Versuch, die fiskalischen Ziele durch Ernennung der königlichen „Exactoren" (der als Steuereinnehmer fungierenden wohlhabenden Juden) zu „Präfekten" oder von Amts wegen anerkannten Oberrabbinern zu erreichen, auf den unüberwindlichen Widerstand von seiten der jüdischen Gemeinden gestoßen war (oben, § 39). All diese Faktoren sind nunmehr von den Geschichtsforschern hinlänglich klargestellt (von *Harkavy* im Anhang zum Band VII der hebräischen Übersetzung der „Geschichte" von Graetz; von *Dubnow* im Artikel „Council of four lands", Jew. Enc. IV, 304—308, ferner in seiner „Allgemeinen jüdischen Geschichte" sowie in der Einleitung zum „Pinkass Lita", Berlin 1925, und von *Balaban* in seinem Aufsatz „Der jüdische Sejm in Polen" in dem erwähnten Moskauer Sammelwerk, S. 161—180).

In bezug auf den Versuch der Einführung eines polnischen Generalrabbinats liegt uns jetzt eine Urkunde vor, die den Übergang von dieser als Staatsbehörde fungierenden Institution zu dem Regime der autonomen Waadim in helleres Licht rückt. Es ist dies das mir von M. Balaban in einer Abschrift zur Verfügung gestellte Dekret Sigismunds I. vom 23. April 1540 (aus dem Warschauer Hauptarchiv, Kronmatrikel Nr. 57),

das die Überschrift trägt: „Literae mandati ad palatinum Lublinensem pro Judaeis cracoviensibus, posnaniensibus et leopoliensibus dati" (im „Dyplomatarjusz" von Berson ist nur ein kurzer Auszug aus diesem Dokument unter Nr. 500 zu finden). In dem an den Lubliner Wojwoden gerichteten Erlaß weist der König darauf hin, daß ihm im Namen der Krakauer, Posener und Lemberger Juden eine Beschwerde gegen den Lubliner „Doktor" (gelehrten Rabbiner) *Schachno* unterbreitet worden sei, der, wie verlaute, während der zu Lublin abgehaltenen Messen „Unruhe und Zwistigkeiten in ihrer Mitte stifte, außerdem unsere jüdischen Untertanen in Erwerb und Handel behindere und sie durch außergewöhnliche Bannflüche (excommunicationibus) sowie durch ihrem Gesetze zuwiderlaufende Bräuche belästige"; der König schreibt daher dem Wojwoden vor, dem Hauptrabbiner Schachno die Anordnung solcher die Interessen der Bevölkerung beeinträchtigenden Maßnahmen bei einer Geldstrafe in Höhe von 1000 Mark zu untersagen, namentlich soll es ihm aber verboten sein, ohne Zustimmung zweier „Senioren" aus jeder der drei Gemeinden Krakau, Posen und Lemberg öffentlich oder insgeheim den Bannfluch zu verhängen. Zugleich erklärte der König alle dem Lubliner Oberrabbiner ehedem verliehenen Vollmachten, soweit sie mit dem neu ergangenen Befehl unvereinbar sein sollten, als nicht mehr zu Recht bestehend. In dieser Urkunde vernehmen wir einen Widerhall des Kampfes, der einerseits von dem Verbande der drei Hauptgemeinden Krakau, Posen und Lemberg gegen den auf den Lubliner Kahalkonferenzen wohl eine führende Rolle spielenden Oberrabbiner von Lublin geführt wurde, andererseits aber auch der Fehde, die das Rabbinat mit den „Senioren" oder Kahaläl testen, d. h. die geistliche Macht mit der weltlichen, entzweite. Dieser Widerstreit führte im Zusammenhang mit dem Erstarken der Kahale nach der Einführung der Kopfsteuer schließlich dazu, daß im Jahre 1551 jene für die polnische Judenheit so bedeutsame Charte proklamiert wurde (oben, § 39), die das Wahlrabbinat ins Leben rief, um es zugleich dem Kahal zu unterstellen, daneben die Autonomie erweiterte und für die durch den Vierländerwaad repräsentierte Vereinigung der Landesverbände der Kahale eine feste Grundlage schuf.

Mehr oder weniger geklärt ist jetzt auch die ehedem umstrittene Frage über die im polnischen Waad vertretenen Territorien, um deren Lösung sich seinerzeit Graetz (Band IX, Note X in der Ausgabe von 1891), Dembitzer („Ozar ha'safruth", IV, Krakau 1892), Harkavy („Studien über die Vierländersynode" im „Woss'chod", 1884) und andere bemüht haben. Aus den Regesten, die Harkavy aus der den „Länderwaad" in seiner frühesten Wirkungszeit, von der Mitte des XVI. Jahrhunderts bis 1614, erwähnenden rabbinischen Literatur gewonnen hat (s. den erwähnten Anhang zu Band VII der „Geschichte" von Graetz-Schefer), sowie aus dem von mir aus den Pinkassim geschöpften Urkundenstoff geht klar hervor, daß in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts der Vereinigung der Landesverbände der Kahale angehörten: Großpolen mit seiner Hauptge-

meinde Posen, Kleinpolen mit Krakau und Lublin, Rotrußland mit Lemberg sowie Litauen und das von diesem im Jahre 1569 losgetrennte Wolhynien. Die Konferenzen der Vertreter dieser Provinzen hießen bald Waad der drei, bald der vier, zuweilen aber auch der fünf Länder, je nach der Zahl der bei der einen oder anderen Tagung vertretenen Landesverbände. Nachdem die litauische Judenheit wegen finanzieller und anderer Gründe aus dem Gesamtverbande der Kahale ausgeschieden war und einen eigenen Gemeindeverband ins Leben gerufen hatte (1623), konstituierte sich der in den Kronlanden bestehende Verband endgültig als die Vertretung der Länder Groß- und Kleinpolen, Rotrußland und Wolhynien (von einer besonderen Vertretung Wolhyniens in den vierziger Jahren des XVII. Jahrhunderts berichtet mit aller Bestimmtheit R. Jomtob Lippman Heller in seiner „Megillath Eba"), weshalb uns denn seit dieser Zeit nur noch die Bezeichnung „Waad der vier Länder" entgegentritt, die sich auch bis zu der im Jahre 1764 erfolgten Auflösung dieser Institution unverändert erhalten sollte. Allerdings ist das für die Geschichte des Waad in seinem späteren Entwicklungsstadium zutage geförderte Material noch immer ergänzungsbedürftig[1]).

Ebenso harrt noch der Bearbeitung die Frage über die „vermittelnden Organe der Selbstverwaltung", unter welcher Bezeichnung ich seinerzeit die Gemeindevertretertage in den einzelnen, dem Gesamtverbande der Kahale in Polen oder Litauen angehörenden Länder sowie die Zusammenkünfte der kleineren Bezirke, der „Galilim", zusammengefaßt habe. In meinen „Historischen Mitteilungen" („Woss'chod", 1894, Heft 4

[1]) In seiner Studie über den polnischen Waad in dem bereits mehrfach erwähnten russischen Sammelwerk (S. 164 ff.) stellt Balaban für das Ende des XVI. Jahrhunderts das folgende Verzeichnis der in den Kronlanden zusammengeschlossenen Landesverbände der Kahale auf: Großpolen, Rotrußland, Podolien, Wolhynien und Litauen, ein Verzeichnis, in dem einerseits Kleinpolen mit Krakau weggelassen ist, andererseits Rotrußland und Podolien, die stets ein einheitliches Gebiet mit der Hauptgemeinde Lemberg an der Spitze bildeten, voneinander getrennt erscheinen. Allerdings erwähnt er daneben einen besonderen „Bezirk Krakau-Sandomierz", wie denn überhaupt das von ihm entworfene Schema der Gliederung des polnischen Waad äußerst kompliziert ist. Glaubt er doch auf Grund einer aus dem Jahre 1717 stammenden Kopfsteuertabelle für diese Zeit nicht weniger als neunzehn im Waad vertretene Sonderbezirke aufzählen zu müssen. Aber auch schon für die zweite Hälfte des XVII. Jahrhunderts zählt er in seinem neu erschienenen Lehrbuch („Historja" usw., III, 218 f.) ganze neun solcher Landschaftsbezirke („ziemstwa") auf: Großpolen mit Posen, Krakau-Sandomierz, Rotrußland mit Lemberg, Lublin, Cholm, Wolhynien, Podolien, Podlachien oder der Bezirk von Tykocin und die Ordinacya Zamojska. Balaban scheint sich hierbei auf von ihm gesammelte, jedoch noch nicht publizierte Archivalien zu stützen. Wir hoffen, auf den ganzen Komplex im folgenden Bande dieser „Geschichte" zurückkommen zu können. Indessen müssen wir schon hier der Befürchtung Ausdruck geben, daß bei der Aufzählung der Territorien die kleineren „Bezirke" („Galilim") und die umfassenderen „Länder" („Medinoth") nicht auseinandergehalten, d. h. ungleichwertige Einheiten einander gleichgesetzt worden sind.

und 12) ist ein allgemeines Schema des Aufbaus dieser Organe entworfen, wobei zwei von ihnen, die Landeskonferenz von Wolhynien in den Kronlanden und der Weißrussische Tag in Litauen, des näheren charakterisiert sind. Die seither in die Wege geleiteten Archivforschungen haben zu aufschlußreichen Ergebnissen geführt. Viel Neues hat aus den Posener Urkunden des XVII. und XVIII. Jahrhunderts *Louis Lewin* in seinen „Neuen Materialien zur Geschichte der Vierländersynode" (1905 bis 1906) und namentlich in seiner neuerdings veröffentlichten Monographie „Die Landessynode der großpolnischen Judenschaft" (1926) zutage gefördert. *I. Schipper* hat die Wirksamkeit der um die Wende des XVII. Jahrhunderts im Bezirke von Krakau zusammentretenden Bezirkstage einer eingehenderen Untersuchung unterzogen („Die partiellen Judentage in Polen", Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1912). Darüber hinaus verfügt Schipper ebenso wie Balaban über ein reichhaltiges, die Schlußperiode der Wirksamkeit der Bezirks- und Landesverbände der Kahale betreffendes Urkundenmaterial, dessen Bearbeitung und Veröffentlichung wohl nicht mehr lange auf sich warten lassen wird. Möge die bereits vor einem halben Jahrhundert begonnene Erforschung der Entwicklungsgeschichte der jüdischen Autonomie in Polen bald durch neue gediegene Werke würdig gekrönt werden.

Note 4: Das Geheimnis um Leon Modena (zu § 19)

Seit der Zeit, da *I. S. Reggio* durch sein aufsehenerregendes Buch „Bechinath ha'kabbala" (Görz 1852) zum ersten Male die Aufmerksamkeit der jüdischen Öffentlichkeit auf die antitalmudische Schrift „Kol Ssachal" gelenkt hat, will der Streit über die Frage, welche Rolle bei der Entstehung dieses ketzerischen Werkes und der es begleitenden Entgegnung Leon Modena gespielt haben mochte, kein Ende nehmen. Die Schlußfolgerung, zu der Reggio selbst auf Grund einer sorgfältigen Analyse gelangte, lautete dahin, daß Modena sowohl als Urheber der eindrucksvollen Kritik des Talmudismus wie der wenig überzeugenden Antikritik zu gelten habe. Einige Jahre später erklärte der reformatorisch eingestellte Geschichtsschreiber *Abraham Geiger* in seiner Untersuchung: „Leon da Modena, seine Stellung zur Kabbala, zum Talmud und zum Christentum" (Breslau 1856) diesen für einen verkappten Parteigänger der religiösen Reform und erblickte zugleich einen neuen Anhaltspunkt für die von Reggio verfochtene Meinung darin, daß Modena auch in der Apologie „Magen we'zinna" (1616) die von einem kühnen „Wahrheitssucher" aus Hamburg angeschnittenen Fragen gleichsam nur wider Willen und allein auf das Drängen seiner Gemeinde hin beantwortet hat. Auch *Graetz* („Geschichte", Band X, 1. Aufl. 1868) weiß sich in bezug auf den fraglichen „Kol Ssachal" mit den Hauptergebnissen der Untersuchungen von Reggio und Geiger durchaus einig, nur kommt er gerade deswegen zu einer ganz anderen Beurteilung der Persönlichkeit des Modena, den

er den doppelzüngigen „Wühlern" gegen das Judentum zuzählt (das fünfte Kapitel des zehnten Bandes ist denn auch kurzweg „Die Wühler" überschrieben).

Nun haben die letzten Jahrzehnte viel neues Material sowohl für die Biographie des Modena als auch für das von ihm aufgegebene Rätsel gebracht. *L. Blau* publizierte den Briefwechsel des Modena nebst Einleitung und inhaltsreichen Anmerkungen („Leo Modenas Briefe und Schriftstücke", Budapest 1905). Daneben erschien die ehedem nur in Bruchstücken bekannte Autobiographie des Modena („Chaje Jehuda", herausgegeben von A. Kahana, Kiew 1912). Unter den Briefen des Modena fand sich ein von ihm im Namen der Gemeinde von Venedig abgefaßtes und an die Parnassim der Hamburger Gemeinde gerichtetes Schreiben (Blau, Nr. 156), das jenen Hamburger Ketzer betrifft, dessen verfängliche Fragen Modena zur Abfassung der erwähnten Apologie vom Jahre 1616 veranlaßt hatten, so daß der Anonymus aufgehört hat, jenes Phantasiegebilde zu sein, als welches er Geiger galt. (Die neuesten Untersuchungen haben auch den Namen dieses Anonymus aufgedeckt: es war dies kein anderer als der sich damals in Hamburg aufhaltende Umstürzler Uriel da Costa; s. unten, Note 5). In dem der Feder Modenas entstammenden Schreiben wird dem Hamburger Ketzer, falls er sich nicht eines Besseren besinne, der Cherem angedroht. Im Jahre 1618 wurde dieser Cherem gegen alle „Lästerer der mündlichen Lehre" sowohl in Italien wie in anderen Ländern von dem venezianischen Rabbinat auch tatsächlich proklamiert, worüber dann an die Gesamtheit der jüdischen Gemeinden eine Mitteilung erging, die vor kurzem in einer Sammlung rabbinischer Responsen im Wortlaut abgedruckt wurde („Sera Anaschim", Nr. 29, Husiatyn 1902). Auf Grund all dieser Unterlagen hielt sich Blau für berechtigt, einen anderen Standpunkt als Geiger und Graetz einzunehmen. Zwar ist auch er der Meinung, daß Modena sowohl der Urheber der „Stimme eines Toren" („Kol Ssachal") wie des „Löwengebrülls" („Schaagath Ari") sei, daß er, mit anderen Worten, sowohl die Gründe der Gegner wie der Verfechter des Talmud zur Formulierung gebracht habe, doch hätte er sich dabei von dem aufrichtigen Bestreben leiten lassen, die Ketzer zu widerlegen, und es sei daher nur auf einen Zufall zurückzuführen, daß seine Apologie viel lückenhafter und viel weniger überzeugend ausgefallen ist, als die von ihm selbst formulierte Kritik des Talmudismus (op. cit., 85—95).

Ohne auf die von den Forschern geltend gemachten Pro- und Contra-Gründe (s. Bibliographie zu § 19) näher einzugehen, möchte ich hier nur in aller Kürze die im Text vertretene Ansicht von der inneren Zwiespältigkeit des Modena durch die folgenden allgemein gehaltenen Erwägungen begründen:

1. Von der schwankenden Haltung des Modena in der Frage der Verbindlichkeit der mündlichen Lehre zeugt der Umstand, daß er zweimal auf sie zurückkam, zunächst auf äußere Veranlassung hin (in der von ihm

im Jahre 1616 auf die Bitte der Sephardimgemeinde von Venedig niedergeschriebenen und in die Apologie „Magen we'zinna" aufgenommenen Widerlegung der Thesen des Hamburger Ketzers) und sodann aus eigenem Antrieb in der gleichfalls von ihm herrührenden, mit größter Überzeugungskraft vorgetragenen Beweisführung des Antitalmudisten in dem 1623 entstandenen „Kol Ssachal".

2. Die Formulierung der antitalmudischen Beweisgründe im „Kol Ssachal" steht ganz offensichtlich unter dem Einfluß jener Thesen des Hamburger Ketzers, denen Modena ehedem selbst entgegengetreten war. Ist doch die Ähnlichkeit der Beweisführung in den Hauptpunkten der beiden Kritiken, so z. B. in den gegen den „Tefillin"-Gebrauch, gegen die den Beschneidungsritus begleitenden Zeremonien sowie gegen die Heiligkeit der mündlichen Lehre überhaupt vorgebrachten Argumenten geradezu augenfällig (vgl. „Magen we'zinna" im Anfang und „Bechinath ha'kabbala", S. 38 f.).

3. Daß sich aber Modena von jeher vielen religiösen Bräuchen gegenüber recht skeptisch verhalten hat, ist aus dem Tone herauszuhören, den er in seiner italienischen Abhandlung „Historia dei Riti Ebraici" anschlägt. Das schroffe Wort von Graetz (Band X, 149 f.), Modena hätte durch diesen für die christliche Welt bestimmten Bericht von vielen den Außenstehenden kleinlich und lächerlich erscheinenden Bräuchen „wie Ham die Blöße seines Vaters aufgedeckt", muß unwillkürlich Widerspruch erregen. Vielmehr erblicke ich in dieser Schrift nur den Ausdruck eines inneren Bedürfnisses, die Wahrheit, die unter den herrschenden Verhältnissen nicht mit Emphase ausgesprochen werden konnte, „mit einem Lächeln zu sagen". Hat es doch Modena in dieser Schrift absichtlich vermieden, die heikle Frage der Autorität des Talmud auch nur anzuschneiden, und sich allein darauf beschränkt, in aller Ruhe und, wie er sich selbst ausdrückt, gleichsam vergessend, daß er ein Jude sei, der fremden Umwelt über die Sitten und Bräuche seines Volkes zu erzählen. Was er aber keinen Augenblick vergessen konnte, war der Umstand, daß er Rabbiner von Venedig war und daß es ihm wohl gestattet sei, über harmlose Bräuche zu berichten, nicht aber ihre Überflüssigkeit zu betonen, da er sonst unweigerlich der Verketzerung anheimgefallen wäre.

Leon Modena war weder ein an den Grundfesten des Judaismus rüttelnder „Wühler", noch ein Ketzer oder etwa ein verkappter Reformator, noch weniger aber ein loyal gesinnter Rabbiner: er war eine tragische Persönlichkeit, in der Glauben und Zweifel, Tradition und Kritik, das Streben nach Befreiung der erhabenen Lehre des Judaismus von der Kruste der Jahrhunderte und die bittere Erkenntnis der Undurchführbarkeit eines solchen Eingriffs in unausgesetzter Fehde miteinander lagen. Es steht chronologisch fest, daß dieser innere Kampf, der in den erwähnten Disputationen des Modena mit sich selbst Ausdruck fand, gerade in jenen Jahren an Schärfe zunahm, als die schroffen Streitschriften des Uriel da Costa gegen die „Pharisäer" und die rabbinische Tradition die Sephardimgemein-

den in Holland, Italien und Deutschland aufs tiefste aufwühlten. Auch in Modena begann sich damals der Skeptizismus zu regen, der, wiewohl nicht so hemmungslos wie der des da Costa, dennoch angesichts des fürchterlichen Loses des Amsterdamer „Abtrünnigen" aufs sorgsamste verborgen gehalten werden mußte. Modena vermochte weder freimütig zu reden noch zu schweigen, und so hielt er Zwiesprache mit sich selbst, indem er hinter verschlossenen Türen in seinen Schriften das schwerste Geschütz der freien Kritik auffahren ließ, um ihrer zerstörenden Macht aber sogleich aus der Tradition geschöpfte Argumente entgegenzusetzen. Im Geschicke des Modena spiegelt sich so die Tragik des freien Gedankens in jenem Zeitalter wider, das einem Giordano Bruno und Galilei, einem Uriel da Costa und Spinoza zum Verhängnis werden sollte.

Note 5: Die Ergebnisse der neuesten Untersuchungen über Uriel da Costa (zu § 48)

Die Untersuchungen der jüngsten Zeit haben den die Persönlichkeit des Uriel da Costa verhüllenden Nebel stark gelichtet. Wir verdanken ihnen die Feststellung von zwei wichtigen Tatsachen: erstens setzte der Streit des „Ketzers" wider die Tradition viel früher ein, als die ältere Geschichtsschreibung angenommen hatte, zweitens spielte im Anfangsstadium dieses Kampfes Leon Modena eine nicht unerhebliche Rolle.

Die mit dem Hervortreten des Uriel da Costa zusammenhängenden Ereignisse wurden ehedem stets auf Grund des folgenden Schemas dargestellt: im Jahre 1623 brachte der Amsterdamer Arzt da Silva in einer von ihm veröffentlichten Anklageschrift Enthüllungen über den Inhalt einer von Uriel noch nicht publizierten Abhandlung gegen den Unsterblichkeitsglauben, worauf dann die Publikation dieser Abhandlung selbst unter dem Titel: „Prüfung der pharisäischen Traditionen" erfolgte, die wiederum die Auslieferung des Verfassers an das Staatsgericht und eine ganze Kette von ihn zermalmenden Schicksalsschlägen bis zum verhängnisvollen Schusse im Jahre 1640 nach sich zog. Jetzt wissen wir aber, daß dieser *Amsterdamer* Periode des Kampfes eine *Hamburger* vorausgegangen ist, während deren nicht die Leugnung der Unsterblichkeit, sondern die Zurückweisung rabbinischer Bräuche im Vordergrund stand. Diese Erkenntnis ist aus vier erst in jüngster Zeit zutage geförderten Dokumenten geschöpft: 1. aus dem von L. Blau publizierten, vom Jahre 1616 datierenden Brief des Modena an die Hamburger Parnassim, in dem er im Namen des venezianischen Rabbinats einem anonymen Ketzer, einem die mündliche Lehre zurückweisenden „Sadduzäer", den Cherem androht (oben, Note 4); 2. aus dem in der erwähnten Responsensammlung „Sera Anaschim" abgedruckten Wortlaut des von den venezianischen Rabbinern im Jahre 1618 versandten Cherem; 3. aus dem kürzlich aufgefundenen Text des Cherem, der im Jahre 1623 in Amsterdam, unter Berufung auf die früher in Hamburg und Venedig erfolgte Exkommunikation, gegen einen gewissen „Uriel Abadat" ver-

hängt worden ist[1]); 4. aus den Thesen des Hamburger Ketzers über die talmudische Tradition, die im Jahre 1616 nach Venedig geschickt worden waren und das eben erwähnte Schreiben des Modena an die Hamburger Parnassim veranlaßt hatten: diese auch schon früher aus der Apologie des Modena „Magen we'zinna" bekannten Thesen wurden nämlich jetzt auch in ihrem portugiesischen Urtext bekannt.

Dieses letzte Dokument verdient schon aus dem Grunde besondere Beachtung, weil es auch zu dem verwickelten Problem Modena in unmittelbarer Beziehung steht. Der verdienstvolle Spinozaforscher *Carl Gebhardt*, der vor kurzem eine erschöpfende Sammlung von Materialien für eine Biographie des Uriel da Costa herausgegeben hat („Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Übertragung und Regesten", Curis Societatis Spinozanae, 1922), fand den Originaltext der „Thesen wider die Tradition („Propostas contra a tradiçao") in der Apologie des Judaismus des Amsterdamer Rabbiners Moses Raphael *Aguilar*, des Freundes des Chacham Isaak Aboab und seines Reisegefährten in der Expedition nach Brasilien. Aguilar verfaßte diese Apologie 1639 in portugiesischer Sprache, doch ist sie unveröffentlicht geblieben und wird als Manuskript im Seminar der Sephardimgemeinde zu Amsterdam aufbewahrt. Das der Widerlegung der ketze-

---

[1]) Die Urkunde ist zum ersten Male in dem portugiesischen Buche des Mendes dos Remedios, Os Judeus portugueses em Amsterdam (Coimbra 1911), publiziert worden. Sie wurde im Archive der Amsterdamer Gemeinde, im Buche der Auflagenfestsetzungen, aufgefunden. Einige Jahre später erbrachte *Porges* auf Grund des gesamten Tatsachenzusammenhanges den Beweis, daß Uriel Abadat mit Uriel da Costa identisch ist („Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas", in der Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1918). Es möge hier der Cherem vom Jahre 1623 in der von Gebhardt in seinem unten erwähnten Buche, S. 182 f., gegebenen Übersetzung folgen: „Die Herren Deputierten der Nation tun euch zu wissen, daß ihnen kund geworden, daß nach dieser Stadt ein Mann gekommen ist, der sich den Namen Uriel Abadat beilegte, und der viel irrige, falsche und ketzerische Meinungen gegen unser heiligstes Gesetz mitbrachte, um derer willen er schon in Hamburg und Venedig zum Ketzer erklärt und exkommuniziert worden war. Von dem Wunsche beseelt, ihn zur Wahrheit zurückzuführen, unternahmen sie wiederholt alle notwendigen Schritte mit aller Milde und Sanftmut durch Vermittlung der Chachamim und Ältesten unserer Nation, wobei die genannten Herren Deputierten sich gegenwärtig fanden. Da sie aber sahen, daß er bloß aus Halsstarrigkeit und Dünkel auf seiner Schlechtigkeit und auf seinen falschen Meinungen beharrt, beschlossen sie zusamt den Vorständen der Gemeinden und den genannten Chachamim, ihn auszustoßen als einen Mann, der schon in Bann getan und vom Gesetz Gottes verflucht ist, und daß niemand mit ihm spreche, wer immer er sei, weder Mann noch Frau, weder Verwandter noch Fremder, niemand das Haus betrete, in dem er sich befindet, niemand ihm eine Gunst erweise noch mit ihm verkehre, bei Strafe, in denselben Bann einbezogen und aus unserer Gemeinschaft ausgestoßen zu werden. Und seinen Brüdern wurde eine Respektfrist von acht Tagen zugestanden, um sich von ihm zu trennen. Amsterdam, am 15. Mai 1623. Samuel Abarvanel, Binhjamin Israel, Abraham Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurun, Jacob Franco".

rischen Thesen gewidmete Kapitel trägt die Überschrift: „Entgegnung auf gewisse Thesen gegen die Tradition" und ist mit einer Einleitung versehen, in der Aguilar erklärt, daß er den „zehn Thesen einer gewissen Persönlichkeit gegen die mündliche Lehre" in der Hoffnung entgegentrete, daß „der Herr, der diese Thesen verfaßt, wohl eine Persönlichkeit von Talent und Gewissen ist und daher der Vernunft weichen und gemeinsam mit dem Verfasser Gott und seinem Gesetze die Ehre geben wird" (Gebhardt, l. c., 197 f.). Diese Worte wurden in demselben Jahre niedergeschrieben, als der zusammengebrochene Uriel den Entschluß gefaßt hatte, sich zu unterwerfen und sich der erniedrigenden öffentlichen Bußzeremonie zu unterziehen, so daß Aguilar wohl die Hoffnung hegen mochte, durch seine Ermahnungen den Verirrten endgültig für die Synagoge zurückzugewinnen. Zwar nennt Aguilar den bösen Ketzer nicht bei seinem Namen, einem nomen odiosum im damaligen Amsterdam, doch ist aus dem Inhalt der angeführten Thesen ersichtlich, daß es sich hierbei um den in Hamburg und Amsterdam mit dem Bann Belegten handelt. Diese portugiesisch abgefaßten Thesen stimmen wörtlich mit den von Modena in seinem „Magen we'zinna" hebräisch wiedergegebenen „Fragen" überein, von denen sie sich nur dadurch unterscheiden, daß die elfte Frage (über manche aus der Thora nicht zu begründenden rabbinischen Gesetze) sowie die die ketzerischen Fragen beschließende Aufforderung, die Thesen zu widerlegen oder anzuerkennen, im portugiesischen Texte weggelassen sind. Demnach ist es anzunehmen, daß Aguilar für seine 1639 geschriebene Apologie der portugiesische Originaltext der einst von Uriel aus Hamburg gesandten Thesen in unvollständiger Form vorgelegen hat, während der hebräischen Übersetzung des Modena in seiner früher abgefaßten Schrift „Magen" der ungekürzte portugiesische Originaltext zugrunde liegt.

Daß das erste Hervortreten des da Costa in Hamburg bei den Zeitgenossen einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen hat, erhellt daraus, daß Aguilar die Thesen von 1616 noch dreiundzwanzig Jahre später bekämpfen zu müssen glaubte, wohingegen das in Amsterdam erschienene Buch über „die pharisäischen Traditionen" bei Lebzeiten des Verfassers, abgesehen von der voreiligen Abhandlung „Über die Unsterblichkeit" des Samuel da Silva, zu keinerlei Entgegnungen anzuregen vermochte. Das auf Befehl der Amsterdamer Behörden der Vernichtung preisgegebene Buch ist uns bis auf drei in der Gegenschrift des da Silva wiedergegebene Kapitel „Über die Unsterblichkeit der Seele" nicht erhalten geblieben. Desungeachtet liegt der Weg des tragischen Helden heutzutage viel klarer vor uns, als in der Zeit, da ihn Graetz, der über Uriel nur auf Grund seiner unmittelbar vor dem Selbstmord, im Zustande größter Verwirrung geschriebenen Autobiographie „Exemplar Humanae Vitae" urteilte, den „Wühlern" zuzählen zu müssen glaubte.

Nachträge zu Band VI

Zu § 14, S. 129, Anm. 1: Die von Luzzato angegebene Zahl von 6000 jüdischen Einwohnern in *Venedig* gilt als übertrieben. Der Geschichtsschreiber der Gemeinde von Venedig *Schiavi* veranschlagt die Zahl der in ihr im Jahre 1659 vereinigten Personen auf 4860. S. „Gli Ebrei in Venezia" in „Nuova Antologia", vol. XLVII, S. 507 sowie *Lolly*, Artikel „Venice" in Jew. Enc. vol. XII, S. 412.

Zu § 14, S. 130. — Zwei Jahre nach der Errichtung des Ghettos in Padua wurde ein solches auch noch in einer anderen zum Herrschaftsbereiche der Venezianischen Republik gehörenden Stadt, in *Verona*, eingeführt. Zu Beginn des Jahres 1605 mußte nämlich die dortige jüdische Gemeinde auf das Drängen des Ortsbischofs in ein besonderes, im Stadtinneren gelegenes Viertel übersiedeln, das im Volksmunde „Sotto i tetti" („Unter den Dächern") hieß. Bemerkenswert ist es, daß die Einschließung in das enge Ghetto von den Juden hier als eine Wohltat begrüßt wurde, da die Mauern des neu errichteten Konzentrationslagers gegen die Angriffe der feindlich gesinnten christlichen Bevölkerung eine sichere Schutzwehr boten. Der Tag der Übersiedlung in das Ghetto wurde denn auch von den Juden von Verona alljährlich als der Tag „des Auszugs der Söhne Israels aus der Mitte der Gojim" durch ein Fest gefeiert: am Neumondabend im Monat Schebat wurde in der festlich beleuchteten Synagoge ein feierlicher Gottesdienst veranstaltet, worauf sich unter fröhlichem Gesang durch die Straßen des Ghettos ein Fackelzug bewegte. Dieses Volksfest sollte sich, wie die aus diesem Anlaß gehaltenen, uns überlieferten Rabbinerpredigten bezeugen, noch bis in die zweite Hälfte des XVIII. Jahrhunderts hinein erhalten. Für das Verhalten der christlichen Bevölkerung von Verona gegen die Juden nach Errichtung des Ghettos ist der folgende Vorfall bezeichnend: im Jahre 1630 wurden die christlichen Einwohner von der Pest heimgesucht, während die Juden von der Seuche verschont blieben; die rasend gewordenen Christen brachen nun in das Ghetto ein und warfen Kleidungsstücke von Verpesteten in die Häuser, wodurch auch manche jüdische Familie der Seuche zum Opfer fiel. S. *C. Roth*, La fête de l'institution du Ghetto à Verona (REJ., t. LXXIX, 1924, p. 163—169); vgl. auch *Cassuto*, Artikel „Verona" in Jew. Enc. vol. XII, 421.

Zu § 25, S. 231. — Bis zum letzten Viertel des XVI. Jahrhunderts war die Zahl der Juden in Böhmen, angesichts der ihnen fortwährend drohenden Ausweisung, in ständigem Sinken begriffen. Zu Beginn des XVII. Jahrhunderts nahm sie jedoch wieder bedeutend zu, so daß am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges die Zahl der jüdischen Einwohner sich allein in Prag, wie bereits im Text angegeben, auf 10 000 belief. Diese Angabe findet eine Bestätigung in dem Umstand, daß im Jahre 1620 (nach den Akten von Bondy-Dvorsky, II, s. a. 1620) in der böhmischen Hauptstadt

nicht weniger als achthundert Juden zum Feuerlöschdienst herangezogen worden sind. Fünf Jahre nach Beendigung des Krieges (1653) zählte Prag 3589 jüdische Steuerzahler oder über zehn Jahre alte Personen männlichen Geschlechts, woraus sich, wenn man die Frauen und die Minderjährigen hinzurechnet, eine Zahl ergibt, die 10 000 bedeutend übersteigt. S. *Popper* und *Spiegel*: die unten, in der Bibliographie zu § 28 zitierten Aufsätze.

Zu § 30, S. 266, Zeile 9 v. oben. — Statt: Köln lies: der Kölner Gegend.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

Im folgenden gebrauchte Abkürzungen: *Berliner,* Rom = Geschichte der Juden in Rom, Bd. I–II (Frankfurt 1893); *Berson,* Dyplomatarjusz = Dyplomatarjusz dotyczacy zydow w dawnej Polsce (Warschau 1910); *Bondy-Dworsky,* Böhmische Akten = Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien, Akten bis 1620, Bd. I–II (Prag 1906); *„Emek ha'bacha" W.* = Joseph ha'-Kohens Chronik in deutscher Übersetzung von M. Wiener (Lpz. 1858); *Graetz,* Geschichte der Juden, Bd. IX, 3. Aufl. 1891; Bd. X, 2. Aufl. 1882; *Graetz-Schefer* = Dibre jeme Israel, hebr. Übersetzung mit Ergänzungen von S. P. Rabbinowitz und Harkavy, Bd. VII–VIII (Warschau 1899); *Jewr. Sstarina* = Jewrejskaja Sstarina, Vierteljahresschrift der Jüdischen Historisch-ethnographischen Gesellschaft, herausg. von S. Dubnow, Bd. I–X (Petersburg 1909–1918); *Jew. Enc.* = Jewish Encyclopedia, I–XII (New York 1901–1906); *JQR.* = Jewish Quarterly Rewiew (London 1888–1908; New-York-Philadelphia 1908–1926); *Kracauer,* Frankfurt = Geschichte der Juden in Frankfurt a. M., Bd. I (Frankf. 1925); *MS.* = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Breslau 1852 bis 1926); *Neubauer,* Chronicles = Mediaeval Jewish Chronicles I–II (Oxford 1888, 1895); *Přibram,* Wiener Akten = Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, Bd. I–II (Wien 1918); *Regesty* (russ.) = Regesty i nadpissi po istoriji jewrejew w Rossiji, Bd. I (Petersburg 1899); *REJ.* = Revue des études juives (Paris 1880–1927); *Rieger,* Rom = Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Bd. II (Berlin 1896); *Rosanes,* Togarma = Dibre jeme Israel be'Togarma, Bd. I–III (Husiatyn 1908–1914); *Steinschneider,* Geschichtsliteratur = Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften (Frankf. 1905); *Stern,* Päpstliche Urkunden = Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, I (Kiel 1893); *Volumina Legum* = Sammlung der in Polen in der Zeit vom XV.–XVIII. Jahrh. ergangenen Sejmbeschlüsse, Bd. I–VI (Petersburg 1859–1860); *„Zemach David"* = David Gans, „Zemach David" (Prag 1592, Frankf. 1692, Warschau 1878; hier zitiert nach der letzten Ausgabe); *ZGJD.* = Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, herausg. von L. Geiger, Bd. I–V (1887–1892).

§ 2. (Die Sephardim in der europäischen Türkei)

Joseph ha'Kohen, Dibre ha'jamim le'malche Zarfath u'malchath beth Ottoman, S. 57, (Amsterd. 1733); *Kapsali,* Debe Eliahu, 46 f., 91–110 (in *Lattes,* Likkutim schonim", Padua 1869); *idem,* Beilage III zur Chronik „Emek ha'bacha" W., S. 20; *Sambari,* Dibre Joseph in Neubauers Chronicles I, 138 f.; *Conforte,*

Kore ha'doroth, S. 31 f. (Berlin 1845, ed. Kassel); *Messer Leon*, Kebod Chachamim, ed. Bernfeld (Berlin 1899); *Nicolas de Nicolay*, Les navigations, pérégrinations et voyages faites en Turquie, S. 239 (Paris 1576); *Grunebaum*, Les juifs d'Orient d'après les géographes (REJ., t. XXVII, 121—135: über das Buch von Belon usw.); *Franco*, Essai sur l'histoire des Israélites de l'empire Ottoman, 38—52 (Paris 1897); *Rosanes*, Togarma I, Kap. 3—4 und Noten 10—12; *Graetz-Schefer* VII, 27—35; *S. P. Rabbinowitz*, Mozao Gola, 56 f. (Warschau 1894); *Danon*, La communauté juive de Salonique au XVI. s. (REJ., t. XL, p. 206 f.); *Is. Loeb*, Correspondance des juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople (ibid. t. XV, p. 273—275); *Groß*, La famille des Hamon (ibid., t. LVI, p. 1—8); *Steinschneider*, Geschichtsliteratur Nrn. 100, 103.

§ 3. (Palästina)

Obadja Bertinoro, Briefe im „Jahrbuch für Geschichte der Juden", Bd. III (Lpz. 1863); *S. J. Baruch*, Schibche Jeruschalaim: Sendschreiben eines anonymen Reisenden vom Jahre 1522 (Livorno 1785); *Luncz*, Ha'jehudim be'Erez ha'zewi, im Jahrb. „Jeruschalaim", II, 30 ff. (Jerusalem 1887); *ibidem*, III, 1—21 (Jerusalem 1889); *Sambari* in Neubauers Chronicles I, 144 f.; Conforte, Kore ha'doroth, 32—33; *Rabbinowitz*, Mozao Gola, Kap. 5; *Graetz-Schefer* VII, 214 f.; *D. Kaufmann*, Letter of David di Rossi from Palestine dated 1535 (JQR., vol. IX, 491, London 1897); *Schechter*, Safed in the XVI. century, Studies in Judaism II, 206 f., 233 f. (London 1908); *Rosanes*, Togarma I, Kap. 5; II, Kap. 5—6.

§ 4. (Joseph Nassi)

„Emek ha'bacha" W. 104—105; *Charrière*, Négociations de la France dans le Levant, Bd. II—III, passim (Paris 1848—1853); *Hammer-Purgstall*, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. III, passim (1836); *Levy*, Don Joseph Nassi und jüdische Diplomaten seiner Zeit (Breslau 1859); *Rabbinowitz*, Mozao Gola 279 f., 317 f.; *Graetz-Schefer* VII, Kap. 11 und Noten 6, 8; *Schorr*, Zur Geschichte des Don Joseph Nassi (MS. Bd. XLI, S. 169 f., 228 f.); *Galante*, Nouveaux documents sur Joseph Nassi (REJ., t. LXIV, p. 236 f.; cf. ibidem, t. LXV, p. 151); *Franco*, op. cit. 53—73; *Groß*, La famille des Hamon (REJ., t. LVI, p. 9—26); *Rosanes*, Togarma II, Kap. 3—4.

§ 5. (Der soziale Niedergang in der Türkei)

Hammer-Purgstall, Geschichte d. Osm. Reiches IV, passim; *Franco*, op. cit. 72—87; *Rosanes*, Togarma III, Kap. 1—3; *Graetz* IX, Note 8, § 2; *Luncz* in „Jeruschalaim", Bd. III, 19—52 u. Bd. V, 74—88; *Schwarz*, Tebuoth ha'arez, ed. Luncz, passim (Jerus. 1900).

§ 6. (Der Rabbinismus: Joseph Karo usw.)

Conforte, Kore ha'doroth, 30—50; *Responsen*: „Abkat Rochel", R. Mose di Trani, R. Levi ben Chabib, R. Samuel di Modena, R. Mose Alscheich u. a. (viele Auszüge bei *Rosanes*, Togarma, Bd. II—III passim); *Joseph Karo*, Maggid mescharim, passim (Wilna 1879); *Rabbinowitz*, Mozao Gola, Kap. 6; *Graetz-Schefer* VII, 292 f., 415 f.; *Friedberg*, Rabbi Joseph Karo (hebr. Drohobycz 1896); *Schechter*, Studies in Judaism II, 210—221; *M. Lattes*, Notizie di storia giudaica, p. 3—18: R. Mose Almosnino (Padua 1879).

§ 7—8. (Die Mystiker von Safed und die praktische Kabbala)

„Likkute schass": Schibche ha'Ari, Maasse R. Joseph della Reyna usw. (Livorno 1790); *Ch. Vital,* Sefer ha'Chesionoth oder „Schibche ha'Rachav" (Jerus. 1866); *I. Zemach,* Nagid u'mezawe (Lublin 1881); *Leon Modena,* Ari Nohem, ed. Fürst, passim (Lpz. 1840); *Manasse b. Israel,* Nischmath Chaim III, Kap. 10 (Warschau 1876); *D. Kahana,* Toldoth ha'mekkubalim usw. I, 4, 14 f. (Odessa 1913); *Schechter,* Studies II, 237 f., 292 f.; *Horodezky,* Torath ha'kabbala schel R. Mosche Cordovero (Berl. 1924); *D. Kaufmann* in „Jeruschalaim", ed. Luncz, Bd. II, 141—147 u. Bd. V, 84 f.; *Isr. Nagara,* Semiroth Israel (Venedig 1599); *Bacher,* Poésies inédites d'Israel Nadjara (REJ., t. LVIII—LX); *Landshut,* Amude ha'aboda, S. 135 (Israel Nagara), 310 (Sal. Alkabez); *„Schebet Jehuda"*, hebr. Text mit deutsch. Übers. z., ed. M. Wiener (Hannover 1855); *Steinschneider,* Geschichtsliteratur, Nrn. 90, 99, 130 b; *Fr. Baer,* Untersuchungen über Quellen und Komposition des „Schebet Jehuda" (Berl. 1923).

§ 9. (Rom und der Kirchenstaat bis 1550)

Stern, Päpstliche Urkunden I, Nrn. 65—96; *„Emek ha'bacha" W.,* 76; *Berliner,* Rom II, 77—111; *Rieger,* Rom II, 24—64; *D. Kaufmann,* Leon X. et les juifs de Rome (REJ., t. XXI, p. 285 f.); *Rodokonachi,* La communauté juive à Rome au temps de Jules II. et de Léon X. (ibid., t. LXI, p. 71—81); *Neubauer,* Chronicles II, 150 f. („Sippur David ha'Rëubeni").

§ 10. (Die Juden in den außerkirchlichen Gebieten Italiens)

„Emek ha'bacha" W. 73—87 u. Beilage III, S. 17—21 (aus der Chronik des E. Kapsali); *Kapsali,* Debe Eliahu, 29 f.; *Porges,* Elie Capsali et la chronique de Venise (REJ., t. LXXVII—LXXIX, 1923—1924); *Stern,* Päpstliche Urkunden I, Nrn. 67, 70, 72, 78—82. — *Schiavi,* Gli Ebrei in Venezia („Nuova Antologia" 1893, t. XLVII); *Graetz* IX, 39 (vgl. *Kaufmann* in JQR., 1890, 302 f.); *D. Kaufmann,* Die Vertreibung der Marranen aus Venedig im Jahre 1550 (JQR., vol. XIII, 1900); *idem,* Contributions à l'histoire des juifs en Italie (REJ., t. XX, p. 34—68); *idem,* Jacob Mantino (REJ., t. XXVII, p. 43 f.); *Ciscato,* Gli ebrei in Padova, 74—77, 83, 87, 97—107, 195 f., 216 f. (Padua 1901); *Cassuto,* Gli ebrei in Firenze nell'età del Rinascimento, 66—88 (Florenz 1918); *Lolli,* Venice (Jew. Enc., XII, 410 f.); *Elbogen,* Genoa (Jew. Enc. V, 614); *idem,* Ferrara (Jew. Enc. V, 366 f.).

§ 11. (Rëubeni und Molcho)

Isaak Abravanel, Maajane ha'jeschua, Maschmia Jeschua, Jeschuoth Meschicho (Stettin 1860—1862); *Joseph ha'Kohen,* Dibre ha'jamim, 90—96 (ed. 1733); *idem,* „Emek ha'bacha" W. 77—80; *„Sippur David ha'Rëubeni"* in Neubauers Chronicles II, 133—223; *A. Farissol,* Iggereth Orchoth Olam, Kap. 14 (Venedig 1587); *Ibn Jachja,* Schalscheleth ha'kabbala, 61 f. (Warschau 1889); *„Zemach David"* s. a. 1500—1533, S. 55—56 (Warschau 1878); *Sambari,* Dibre Joseph in Neubauers Chronicles I, 144—146; *Steinschneider,* Geschichtsliteratur Nr. 101. *Herculano,* Historia da origem da Inquisiçao em Portugal I, 235 (Lissabon 1854); *Kayserling,* Geschichte der Juden in Portugal, 175—179 (Berl. 1867); *Graetz* IX, 214—215, 228—256 u. Note 3 u. 5); *Rieger,* Rom II, 41—59; *Marx,* Le faux messie Ascher Lämlein (REJ., t. LXI, p. 135—138); *Kaufmann* David Rëubeni en Italie (REJ.. t. XXX, p. 304 f.); *idem,* Jacob Mantino (ibid., t. XXVII, p. 57 bis 60); *idem,* Poème messianique de Molkho (ibid. t. XXXIV, p. 121); *Kracauer,* R. Joselman de Rosheim (ibid., t. XVI, p. 91).

§ 12—13. (Die Katholische Reaktion im Kirchenstaate)

Stern, Päpstliche Urkunden I, Nrn. 100—161; *„Emek ha'bacha" W.* 89 bis 147; *Ibn Jachja*, Schalscheleth ha'kabbala, gegen Ende; *Berliner*, Zensur und Konfiskation hebräischer Bücher im Kirchenstaate (Berl. 1891); *idem*, Rom II, 3—46, 108—111; *Rieger*, Rom II, 142—206; *Graetz*, IX, 331—344, 352—374, 464—475; *Rodokonachi*, Le Saint-Siège et les juifs de Ghetto à Rome (Paris 1891); *Dejob*, Documents sur les juifs des Etats pontificaux (REJ., t. IX, 77 f.); *D. Kaufmann*, Die Marranen von Pesaro und die Repressalien der levantinischen Juden in Ancona (Gesam. Schriften II, 285—295, Frankf. 1910); *idem*, Contributions à l'histoire des juifs en Italie (REJ., t. XX, 47 f., 70 f.); *Castiglione*, Ancona (Jew. Enc. I, 572), Bologna (ibid. III, 298); *Bernfeld*, Sefer ha'demaoth II, 320 f., 331 f. (Berl. 1924); *Finkelstein*, Jewish Selfgovernment in the middle ages, 300 f.: über die Versammlung zu Ferrara im Jahre 1554 (New-York, 1924).

§ 14—15. (Das Ghetto im weltlich regierten Italien)

„Emek ha'bacha" W. 109 f., 115 ff.; *Stern*, Päpstliche Urkunden I, Nrn. 101—105, 107, 112 f., 141 f., 161; *Schiavi*, Gli Ebrei in Venezia (ut supra, § 10); *Simone Luzzato*, Discorso circa il stato degli Hebrei (Venedig 1638); *Graetz* IX, 384 f.; *Kaufmann*, Die Verbrennung der talmudischen Literatur in der Republik Venedig (JQR. XIII, 533—538); *idem*, Contributions etc. in REJ., t. XX, 36 f., 45, 69 f.; *Ciscato*, Gli ebrei in Padova, Kap. 4, 6, 7 (Padua 1901); *C. Roth*, La fête de l'institution du Ghetto à Verone (REJ., t. LXXIX, 1924, p. 163 f.); *Carnevali*, Gli israeliti di Mantova (Mantua 1878); *idem*, Il Ghetto di Mantova (Mantua 1884); *Elbogen*, Artikel über Cremona, Ferrara, Leghorn (Livorno), Mantua in der Jew. Enc.; *Masseran*, Ha'galuth we'hapeduth: Mantua im Dreißigjährigen Kriege, Sammelbuch „Hajekeb" (Petersburg 1894); *Cassuto*, Gli ebrei in Firenze, 93—117 (Florenz 1918); *L. Blau*, Leo Modenas Briefe, Kap. 9: Kultur- und Sittengeschichte (Budapest 1905).

§ 16. (Buchdruckerkunst und Humanismus)

Cassel-Steinschneider, Jüdische Typographie (Ersch-Grubers Enzyklopädie, II. Abt., Bd. XXVIII, S. 21—94); *Zunz*, Zur Geschichte und Literatur, 249—261 (Berl. 1845); *Chwolson*, Hebräische Altdrucke (russisch; Petersburg 1896); *Jacobs*, Typography in Jew. Enc. Bd. XII, S. 295—335; *Freimann*, Die Familie Soncino (Soncino Blätter, Bd. I, Berl. 1925); *Rieger*, Rom II, 77, 86, 94, 259, 264; *Kaufmann*, Jacob Mantino (REJ., t. XXVII, 30 f., 207 f.); *I. Perles*, Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien, S. 154—232: Briefwechsel der christl. Hebraisten 1517—1555 (München 1884); *Levi*, Elia Levita (Breslau 1888); *Bacher*, Elia Levitas wissenschaftliche Leistungen (Zeitschr. d. Morgenländ. Ges. Bd. XLIII, S. 206—272); *Lemos*, Amato Lusitano (REJ., t. LXI, 147 f.); *Jehuda Abravanel*, Wikkuach al ha'Ahaba (Lyck 1871); *Bernfeld*, Sefer ha'demaoth II, 265 f.; *Pflaum*, Die Elegie des Jehuda Abravanel (Soncino Blätter I u. II, Berl. 1925—1927); *idem*, Die Idee der Liebe des Leone Ebreo (Heidelb. Abhandl. zur Philosophie, VII, Tübingen 1926); Graetz IX, Note 7; *idem*, X, 146 f.; *Graetz-Schefer* VII, 41, 77, 143 f., 255 f.; *Ciscato*, Gli ebrei in Padova, Kap. 8 (Padua 1901); *Warchal*, Zydzi polsky na universitecie Padewskim (Kwartalnik Historji Zydow III, Warschau 1913).

§ 17. (Die Chronographie)

Elias Kapsali, Debe Eliahu (in *Lattes* „Likkutim schonim", Padua 1869); *Porges,* Elie Capsali et la chronique de Venise (REJ. 1924—1925, t. LXXVII bis LXXIX); *Loeb,* Joseph Hacohen et les chroniqeurs juifs (REJ., t. XVI bis XVII); *Steinschneider,* Geschichtsliteratur, Nrn. 100, 114, 131. — Über die ersten Ausgaben der Chroniken s. oben, im Text.

§ 18. (Rabbinismus und Mystizismus)

Ghirondi-Neppi, Toldoth gedole Israel be'Italia (Triest 1853); *Steinschneider-Malter,* Safruth Israel, 323 f. (Warschau 1899); *Blau,* Venezianische Rabbiner, 1550—1650 (in „Leo Modenas Briefe" usw., S. 97—126, Budapest 1906); *Rieger,* Rom II, passim; *Cassuto,* Gli ebrei in Firenze, passim (Florenz 1918); *Fürst,* „Ari Nohem", Streitschrift über Sohar und Kabbala von Leon Modense (Leipzig 1840); *Ibn Jachja,* Schalscheleth ha'Kabbala, 119 f. (Warschau 1889); *Manasse ben Israel,* Nischmath Chaim, 55 (Warschau 1876); *Luncz,* „Jeruschalaim" II, 141—147 (Jerusalem 1887); *D. Kahana,* Toldoth ha'mekkubbalim I, 29—31; *Kaufmann,* Menachem-Azaria da Fano (REJ., t. XXXV—XXXVI); *Horodezky,* Torath ha'kabbala schel. R. Mosche Cordovero, Einleitung, S. 96—110 (Berlin 1924).

§ 19. (De Rossi, Modena und I. Delmedigo)

Asaria min ha'adumim, Meor Enaim, mit Einleitung von L. Zunz (Wilna 1863); *Kaufmann,* Zur Geschichte der Kämpfe Azaria dei Rossi's (Ges. Schr. III, 83—95, Frankfurt 1915); *Leo Modena,* „Kol Ssachal" (in *Regio's* Bechinath ha'kabbala, Görz 1852); *idem,* Ari Nohem, ed. Fürst (Leipzig 1840); *idem,* Magen we'zinna (in A. Geigers „Leo de Modena", Breslau 1856); *idem,* „Chaje Jehuda" („Modenas Autobiographie, herausg. v. A. Kahana, Kiew 1912); *Libowitsch,* R. Jehuda-Arje Modena, 2. Aufl., New-York 1901; *L. Blau,* Leo Modenas Briefe und Schriftstücke (Budapest 1905, auch im Jahresbericht der Rabbinerschule, Band XXVIII—XXIX); *Bernfeld,* Jehuda Arje Modena („Ha'schiloach", Bd. XXVIII, Odessa 1913); *Graetz-Schefer* VIII, Kap. 5; *I. S. Delmedigo,* Briefe an Serach ha'Karai, in „Melo Chofnaim" (ed. Geiger, Berlin 1840); *idem,* Mazref le'chochma etc., in „Taalumoth chochma" von S. Aschkenasi (Basel 1631); *idem,* „Elim" (vollst. Ausg., Odessa 1864—1868); *Sim. Luzzato,* Discorso circa il stato degli Hebrei (Venedig 1638).

§ 20. (Deutschland unter Maximilian I.)

Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, 61, 62, 77—80 (1866); *Donath,* Geschichte der Juden in Mecklenburg, 50—76, 83 (Leipzig 1874); *König,* Annalen der Juden in der Mark Brandenburg, 49—52 (Berlin 1790); *Gemeiner,* Regensburger Chronik, Bd. IV, passim (1810); *Ackermann,* Geschichte der Juden in Brandenburg, Kap. 2: Der Hostienschändungsprozeß (Berlin 1906); *Davidsohn,* Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Berliner Juden vor der Emanzipation, 12 f. (Berlin 1920); *Kracauer,* Frankfurt I, 239—246, 264 bis 279; *idem,* Rabbi Joselman de Rosheim (REJ., t. XVI, 87—88); *Feilchenfeld,* Rabbi Josel von Rosheim, 21 f., passim (Straßburg 1898); *Scheid,* Histoire des juifs d'Alsace, 60, 77, 100—108 (Paris 1887); *Is. Loeb,* Les juifs à Strasbourg depuis 1349 (Annuaire de la société des études juives II, 1882).

§ 21. (Der Kampf der Obskuranten mit den Humanisten)

Graetz IX, Kap. 3–5: Der Streit um den Talmud; *Kracauer,* Die Konfiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt (ZGJD. I, 160 f., 230 f.); *idem,* Frankfurt I, 247, 264; *L. Geiger,* Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke (Leipzig 1871); *idem,* Die Juden in der deutschen Literatur (ZGJD. II, 308 bis 317, 321–325); *Heidenheimer,* Beurteilung der Juden vom XV. bis XIX. Jahrhundert (MS. 1909, S. 18–27, 131–135); *Frankel,* Der Jude in den deutschen Dichtungen des XV., XVI. und XVII. Jahrhunderts, 35–40 (Leipzig 1905).

§ 22. (Luther und die Juden)

R. Lewin, Luthers Stellung zu den Juden: ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters (Berlin 1911); *Feilchenfeld,* R. Josel von Rosheim, 121 ff.; *Graetz* IX, 179, 197, 311–317; *Kracauer,* R. Joselman de Rosheim (REJ., t. XVI, 92–93); *Heidenheimer,* l. c. in MS. 1909, S. 135–146.

§ 23. (Karl V. und Josel von Rosheim)

Stern, Die Juden im großen deutschen Bauernkrieg (Abraham Geigers Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, 8. Jahrg., S. 57 ff.); *Kracauer,* Frankfurt I, Kap. 6–7; *idem,* Joselman de Rosheim (REJ. XVI, 88–95); *Breßlau,* Aus Straßburger Akten: zur Geschichte Josels von Rosheim (ZGJD. V, 309–332); *Feilchenfeld,* l. c., passim, besonders Beilagen, S. 153–211; *S. P. Rabbinowitz,* Rabbi Joseph isch Rosheim (Warschau 1902); *Lewin,* Luthers Stellung zu den Juden, Kap. 7; *Singermann,* Über Juden-Abzeichen, 43–47 (Berlin 1915).

§ 24. (Österreich und Böhmen)

Pribram, Wiener Akten, Bd. I, S. XXII–XXX und Nrn. 1–10; *Bondy-Dworsky,* Böhmische Akten, Bd. I, Nrn. 289–672; *„Zemach David"*, 55–58, 173–188; *Wertheimer,* Die Juden in Österreich, Bd. I, 105–168 (Wien 1842); *G. Wolf,* Geschichte der Juden in Wien, 20–38, 250–259 (Wien 1876); *Scherer,* Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, 441–450, 492–506, 527, 559, 614 (Leipzig 1901); *Schwarz,* Geschichte der Juden in Wien bis zum Jahre 1625, S. 48–51 (Wien 1913, in Bd. V der „Geschichte der Stadt Wien"); *Brann,* Geschichte der Juden in Schlesien, Heft 5 (Breslau 1910, im Jahresbericht des Jüd. theolog. Seminars); *Rosenberg,* Beiträge zur Geschichte der Juden in Steiermark (Wien 1914, Bd. VI der „Quellen zur Gesch. d. Jud. in Österreich").

§ 25. (Prag und Wien, 1564–1618)

Bondy-Dworsky, Böhmische Akten I, Nrn. 674–763; Bd. II, Nrn. 764 bis 1092 und Nachträge; *Pribram,* Wiener Akten I, Nrn. 11–34; *„Zemach David"*, 58 f., 182 f.; *Wolf,* Geschichte der Juden in Wien, 28–42; *idem,* Der Prozeß Meysl (ZGJD., Bd. II, 172–181); *Schwarz,* Gesch. d. Jud. in Wien usw., 52–56; *Brann,* Gesch. d. Jud. in Schlesien, Heft 5 (Breslau 1917); *Rabin,* Vom Rechtskampf der Juden in Schlesien, 1582–1713 (Breslau 1927, im Jahresbericht d. Jüd. theolog. Semin., S. 5–23).

§ 26. (Das Frankfurter Ghetto)

Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Bd. II, 53–69; III, 9–62, 119–154 (Frankfurt a. M. 1714–1715); *„Zemach David"*, S. 191 f., s. a. 1614; *Helen,*

Megillath Winz oder Winz-Hans-Lied: Dichtung über die Judenverfolgung des Fettmilch, hebräisch in „Zemach David" (Frankfurt 1692) und jüdisch-deutsch bei Schudt l. c. III, 9—62 sowie in verschiedenen Sonderausgaben (neuester Nachdruck in „Stapplen" von *Weinreich*, Berlin 1923); *Steinschneider*, Geschichtsliteratur, Nr. 140; *Bothe*, Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der Reichsstadt Frankfurt (1906; s. „Jewr. Sstarina" II, 290 f.); *Kracauer*, Die Juden Frankfurts im Fettmilchschen Aufstand (ZGJD. IV, 127 f., 319 f. und V, 1—26); *idem*, Frankfurt I, Kap. 8—9.

§ 27. (Die alten Gemeinden und die neue Kolonie in Hamburg)

Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten I, 417 f. (über Worms); *Wolf*, Zur Geschichte der Juden in Worms (1862); *Schaab*, Diplomatische Geschichte der Juden in Mainz, 202 f. (1855); *Isid. Loeb*, Les juifs à Strassbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution (Annuaire de la société des études juives, II, Paris 1883); *Ginsburger*, Strassbourg et les juifs, 1530—1781 (REJ., t. LXXIX, 1924, p. 61—67); *König*, Annalen der Juden in den Preußischen Staaten, 66—82 (1790); *Ackermann*, Münzmeister Lippold, Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte (Jahrb. der Jüd. literar. Gesellschaft VII, 1—112, Frankfurt 1910); *Davidsohn*, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Berliner Juden, 15—16, 72 (Berlin 1920); *Reils*, Beiträge zur ältesten Geschichte der Juden in Hamburg, zit. bei Graetz X, 15 ff.; *Feilchenfeld*, Anfang und Blütezeit der Portugiesengemeinde in Hamburg (Hamburg 1898); *idem*, Die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg (MS., Bd. XLIII, S. 271—275); *Grunwald*, Portugiesengräber auf Deutscher Erde (Hamburg 1902).

§ 28. (Der Dreißigjährige Krieg)

Pribram, Wiener Akten I, Nrn. 35—94; *Wolf*, Geschichte der Juden in Wien, 42—49, 260—266; *Schwarz*, Das Wiener Ghetto II: Die Judenstadt im unteren Werd (Wien 1908); *idem*, Gesch. d. Juden in Wien, 57—60 (1913); *Kaufmann*, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, 1625—1670, S. 1—45 (Wien 1889); *Kracauer*, Beiträge zur Geschichte der Juden im Dreißigjährigen Kriege (ZGJD III, 130 f., 337 f.; IV, 18 f.); *J. L. Heller*, Megillath Eba (Wilna 1880); *Jehuda Löb ben Josua*, Milchama be'schalom (Prag 1650; dasselbe unter dem Titel „Jeme ha'mazor be'Prag" in „Bikkure ha'ittim" 1823); *Löwenstein*, Zaroth Wermaisa (Kobez al-jad, Bd. VIII, Berlin 1898); *Landau-Wachstein*, Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619 (Wien 1911); *Ginsburger*, Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsaß, 1598—1635 (Berlin 1913); *Schudt*, Jüdische Merkwürdigkeiten III, 175—190; *Popper*, Les juifs de Prague pendant la guerre de trente ans (REJ., t. XXIX, 127 f.; t. XXX, 79 f.); *Rubin*, Vom Rechtskampf der Juden in Schlesien, 23—43 (Breslau 1927); *Steinschneider*, Geschichtsliteratur, Nrn. 143—166; *K. Spiegel*, Die Prager Juden zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges (Die Juden in Prag, herausg. von „Bne-Berith", S. 107—187, Prag 1927).

§ 29. (Ungarn)

Frieß, Monumenta Hungariae Judaica I, Nrn. 176—358, s. a. 1490—1539 (Budapest 1903); *Bergel*, Geschichte der ungarischen Juden, 50—64 (Leipzig 1879); *Löw*, Der jüdische Kongreß in Ungarn (1871); *idem*, Die Schicksale der Juden in Ungarn (Buschs Jahrbuch, Bd. IV—V, 1845—1846); *Büchler*, Hungary in Jew. Enc. VI, 495—496.

§ 30. (Das innere Gemeindeleben)

Horowitz, Frankfurter Rabbiner I, 19—44; II, 6—43 (Frankfurt 1882 bis 1883); *Kracauer*, Frankfurter Juden im Dreißigjährigen Kriege (ZGJD. III, 344 bis 357); *idem*, Frankfurt I, 331, 357, 399 ff.; *Bondy-Dworsky*, Böhmische Akten, Nrn. 735—757; 776—783 u. a.; *Wolf*, Gemeindestreitigkeiten in Prag 1567—1678 (ZGJD. I, 309—317); *Kaufmann*, Vertreibung der Juden aus Wien, 15—17; *Schwarz*, Gesch. d. Juden in Wien, 58—60 (1913); *Brann*, Gesch. d. Juden in Schlesien, 5—6, passim (1910, 1917); *Assaf*, Bate ha'din we'ssedarehem, S. 109 f., 123 f. (Jerusalem 1924).

§ 31. (Die rabbinisch-mystische Literatur)

Gans, Zemach David (ed. princeps — 1592, zweite ergänzte Ausgabe — 1692); *R. Löwe b. Bezalel*, „Gur Arje" (Prag 1578); „Netiboth Olam" 1596; „Nezach Israel" 1599; *R. I. Horowitz*, „Schne luchoth ha'berith" (Amsterdam 1653, in folio, mit Nachtrag „Wawe ha'amudim" von Scheftel Horowitz); *Güdemann*, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden, S. 58 f., 78 f. (Berlin 1891); *S. Assaf*, Mekkoroth le'toldoth ha'chinuch be'Israel, Bd. I, S. 45 f., 60 f., 80 f.; *Horowitz*, Frankf. Rabbiner I—II, passim; *Grünwald*, S. E. Luntschiz (Frankfurt 1892); *Horodezky*, Le'koroth ha'rabbanuth, 191—200 (Warschau 1911); *idem*, Das Zeitalter der asketischen Kabbala: Jesaja Horowitz usw. (Jewr. Sstarina 1913, S. 367 f., 455 f.); *idem*, R. Scheftel Horowitz (ibid. 1914, S. 219 f.).

§ 32. (Volksliteratur)

Ausführliche Bibliographie s. oben, Note 2.

§ 34. (Polen unter Sigismund I.)

Volumina Legum I, S. 141, 258, 259, 276; *Russko-jewrejskij Archiv*, ed. Berschadski, Bd. I, S. 68—324 (Petersburg 1882); *ibidem*, Bd. III, S. 76—198 (Petersburg 1903); *Berson*, Dyplomatarjusz, Nrn. 10—46, 424—517; *Regesten* (russ.), I, Nrn. 223—463; *Bielski*, Kronika Polska, Bd. II, 1080—1082 (ed. Turowski, Krakau 1856); *Górnicki*, Dzieje w Koronie Polskiej, S. 6—7 (Krakau 1858); *Czacki*, Rozprawa o zydach, S. 44—48 (Krakau 1860); *Gumplowicz*, Prawodawstwo Polskie wzgledem zydow (Krakau 1867); *Berschadski*, Die litauischen Juden bis zur Lubliner Union im Jahre 1569, Kap. 5—6 (russ.; Petersburg 1883); *Perles*, Geschichte der Juden in Posen (Breslau 1865); *J. Caro*, Geschichte der Juden in Lemberg, 19—26 (Lemberg 1894); *Balaban*, Dzieje zydow w Krakowie, I, Kap. 4, 5, 10, 12 (Krakau 1913); *idem*, Zydzy Lwowscy na przelomie XVI i XVII w. (Lemberg 1906); *idem*, Die Rechtsverfassung der Juden in Polen (Jewr. Sstarina, 1910—1911); *idem*, Die Judenstadt von Lublin, Kap. 1—2 (Berlin 1919); *Dubnow*, Die Juden und die Reformation in Polen (russ. „Woss'chod" 1895, Heft 5, 7, 8); *Zivier*, Jüdische Bekehrungsversuche im XVI. Jahrhundert (M. Philippson-Festschrift, S. 96—113, Leipzig 1916).

§ 35. (Polen unter Sigismund-August und Stephan Bathory)

Volumina Legum II, S. 20, 51, 68, 73, 226; *Russko-jewrejskij Archiv*, II (bis 1569) und III, S. 199—260; *Berson*, Dyplomatarjusz, Nrn. 49—189, 518 bis 544; *Regesten* (russ.) I, Nrn. 467—659; *Akten* der Wilnaer Archäologischen

Kommission, Bd. XXVIII, S. 1—21 (russ., Wilna 1901); *Lubienecius*, Historia reformationis poloniae, 76—78 (1685); *Schorr*, Krakauer Kodex der jüdischen Privilegien (Jewr. Sstarina II, S. 97—98, 223—228); *Czacki*, Rozprawa o zydach, 48—52; *Kraushaar*, Historja zydow w Polsce, II (Warschau 1866); *Gumplowicz*, Prawodawstwo usw., passim; *Berschadski*, Die litauischen Juden, Kap. 2 (russ.); *Perles*, Geschichte der Juden in Posen; *Balaban*, Dzieje zydow w Krakowie I, 80—89; *idem*, Zydzi Lwowscy, 459—468, in „Materialien", Nrn. 9—18; *idem*, Episoden aus der Geschichte der Ritualprozesse (Jewr. Sstarina 1914, S. 163 bis 167); *Schorr*, Zur Geschichte des Don Joseph Nassi (MS. 1897, S. 169, 228); *Schipper*, Siedlungsverhältnisse der Juden in Polen und Litauen (russ. in „Gesch. der Juden in Rußland", I, S. 105 f., Moskau 1914); *idem*, Die Besteuerung der Juden (ibid. S. 305 f.); *Kleinmann*, Die Juden zur Zeit des polnischen Interregnums (Jewr. Sstarina 1924, Bd. XI, S. 112—128).

§ 36. (Polen unter Sigismund III.)

Schorr, Krakauer Kodex usw. (Jewr. Sstarina, II, 228 f.); *Volumina Legum* II, 269, 321, 351, 358, 382; *ibidem*, III, passim: die seit 1613 über die Judenkopfsteuer gefaßten Sejmbeschlüsse; *Berson*, Dyplomatarjusz, Nrn. 190—229, 545—552; *Regesten* (russ.), I, Nrn. 661—791; *Akten* der Wilnaer Archäolog. Kommission, Bd. XXVIII, S. 22—132; *Miczynski*, Zwierciadlo Korony Polskiej (Krakau 1618); *Berschadski*, Das altbewährte Mittel (russ. „Woss'chod" 1894, Heft 9: über den Ritualmordprozeß im Jahre 1598); *idem*, Ein Jude als polnischer König: Saul Wahl (russ. „Woss'chod" 1889, Heft 1—2); *Balaban*, Episoden aus den Ritualprozessen (Jewr. Sstarina 1914, S. 167—181); *idem*, Dzieje zydow w Krakowie I, 90 f., 115—126, 133; *idem*, Zydzi Lwowscy, 408—435; *idem*, Die Judenstadt in Lublin, Kap. 4 (Berlin 1919); *Schorr*, Zydzi w Przemyslu, S. 13—22, 92—133, 258 (Lemberg 1903).

§ 37. (Polen unter Wladislaw IV.)

Volumina Legum III, 384, 386, 414, 421, 436; IV, 11, 35, 37, 39—40, 52, 57; *Schorr*, Krakauer Kodex (Jewr. Sstarina II, 230—235); *Berson*, Dyplomatarjusz, Nrn. 230—246; *Regesten* (russ.), I, Nrn. 792—871; *Akten der Wilnaer Arch. Komm.*, Bd. XXVIII, S. 133—340; Bd. XXIX, S. 4—7; *Zuchowski*, Process kriminalny o niewinne dzieci od zydow zamordowane, Nrn. 140, 148, 149, 150 (1713); *Wegierski*, Kronika zboru Ewangelickiego Krakowskiego, S. 95—96 (1817); *Dubnow*, Historische Mitteilungen: Die Opfer der falschen Anschuldigungen in den Jahren 1636—1639 (russ. „Woss'chod" 1895, Heft 1—2); *Balaban*, Dzieje zydow w Krakowie I, 134—139; *idem*, Jüdische Ärzte in Krakau (Jewr. Sstarina 1912, S. 49—51); *Schorr*, Zydzi w Przemyslu, S. 22—30, 134—154.

§ 38. (Moskowien, Livland, die Krim)

Regesten (russ.), I, Nrn. 462, 470, 527—530, 589, 653, 654, 729, 737, 742—745, 805, 817, 826, 844, 871; *Russko-jewrejskij Archiv* I, Nr. 198; *Responsen* der Rabbiner Meïr Lublin (Nrn. 128—137) und Joël Sirkes (Schaaloth u'teschuboth ha'Bach, ed. 1697, Nrn. 56, 57); *Katz*, Le'koroth ha'jehudim be'Russia, S. 45—47, Exzerpte aus den rabbin. Responsen (Berlin 1899); *Berlin*, Eine Sage über Iwan den Schrecklichen (Jewr. Sstarina VIII, S. 173 f.); *Kleinmann*, Der Zar Iwan der Schreckliche in einer Purim-Komödie (Jewr. Sstarina XI, S. 314 f.);

Hessen, Die Juden im Moskowitischen Reiche (ibid., VIII, S. 12—19, 153—158); *idem*, Die Geschichte des jüdischen Volkes in Rußland I, Kap. 1 (Petersburg 1916; vgl. Besprechung in Jewr. Sstarina X, S. 305); *Joffe*, Regesten und Urkunden zur Geschichte der Juden in Riga und Kurland, S. 1—20 (Riga 1910); *Buchholz*, Geschichte der Juden in Riga, 1—12 (Riga 1899); *Firkowitsch*, Sammlung karäischer Urkunden, S. 57—85 (russ., Petersburg 1890); *Deinard*, Massa Krim, S. 116, 121, 122, 125 f., 147—150 (Warschau 1878); *Dubnow*, Das geschichtliche Rätsel der Krim (Jewr. Sstarina VII, S. 8, 13—20); *Solowjow*, Geschichte Rußlands, Bd. II, 124, 125, 191, 408, 904 u. passim (russ., Petersburg 1910).

§ 39. (Die Kahalselbstverwaltung)

Russko-jewrejskij Archiv III, Nr. 153 f., und *Berson*, Dyplomatarjusz Nr. 57 (in beiden Quellensammlungen das Dekret vom Jahre 1551); *Wettstein*, Kadmonioth mi'pinkassim jeschanim (Krakau 1892); *idem*, Debarim atikim (Krakau 1910); *Balaban*, Die Krakauer Judengemeinde-Ordnung von 1595, I—II, Frankf. 1913, 1916 (im Jahrbuch der Jüdischen Literarischen Gesellschaft); *Dubnow*, Historische Mitteilungen: die Kahalstatute (russ. „Woss'chod" 1894, Heft 2); *Schorr*, Organizacya zydow w Polsce, S. 20—43 (Lemberg 1899); *Balaban*, Die Rechtsverfassung der Juden in Polen (Jewr. Sstarina, 1910, S. 174—191); *idem*, Dzieje zydow w Krakowie I, 228—278; *idem*, Zydzi Lwowscy, 231—360; *Feilchenfeld*, Innere Verfassung der jüdischen Gemeinde in Posen (Zeitschr. d. Histor. Gesellsch. f. d. Provinz Posen, Bd. XI, Posen 1896). Für diesen und den folgenden Paragraphen benützte der Verfasser auch handschriftliches Material: Pinkassim der Einzelgemeinden sowie die der Zentral-Verbände (s. oben, Note 3).

§ 40. (Die Kahalverbände und Waadim)

Volumina Legum II, 193, 200, 215, 321 und III: „Universal poborowy" 1613—1648, passim; *Kontros ha'Sema* (in „Mazebeth kodesch" IV, Lemberg 1869); *Nathan Hannover*, Jewein Mezula, fol. 12 (Venedig 1653); *Dubnow*, Die Akten des Vier-Länder-Waad (Jewr. Sstarina, IV, S. 70, 178, 453 ff.); *idem*, Pinkas ha'medina be'Lita (Berlin 1925); *idem*, Histor. Mitteil. (russ. „Woss'chod" 1894, Heft 4, 9, 11); *idem*, Council of four lands (Jew. Enc. IV, 304—308); *idem*, Waad arba arazoth, in der Sokolow-Festschrift „Sefer ha'jobel" (Warschau 1904); *Harkavy*, Chadaschim gam jeschanim II, Nr. 3 (Beilage zu Graetz-Schefer VII, Warschau 1899); *Perles*, Urkunden zur Geschichte der jüdischen Provinzialsynoden (MS. 1867); *Lewin*, Neue Materialien zur Geschichte der Vierländersynode, I, II, III (Frankfurt 1905, 1906, 1916); *idem*, Die Landessynode der großpolnischen Judenschaft (Frankfurt 1926); *Schorr*, Organizacya zydow etc., 51, 80; *Balaban*, Historja i literatura zydowska III, 215 f. (Warschau 1925).

§ 41. (Die Talmudschule und die rabbinische Literatur)

Güdemann, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts usw., S. 232 f. (Berlin 1891); *Assaf*, Mekoroth le'toldoth ha'chinuch be'Israel, I, 45—112 (systematisch geordnete Regestensammlung zur Geschichte des Erziehungswesens, Tel-Aviv 1925); *Dubnow*, Das innere Leben der Juden in Polen im XVI. Jahrh. (russ. „Woss'chod" 1900, Heft 12 und im Sammelwerk „Geschichte der Juden in Rußland", S. 320—335, Moskau 1914); *Responsen* des Salomo Luria, M. Isseles, Meïr Lublin, Joël Sirkes und anderer Rabbiner; *Horodezky*, Le'koroth ha'-rabbanuth, S. 81—190 (Warschau 1910); *Dembitzer*, Kelilath jofi, I—II (Kra-

kau 1888, 1893); *Balaban*, Jakob Polak (Jewr. Sstarina, IV, S. 325f.; vgl. MS. 1913: Jakob Polak, der Baal-chilukkim); *Urisson*, Mardochai Jaffe (Jewr. Sstarina, IV, S. 353 f.); *M. Zünz*, Ir ha'zedek (Krakau 1874); *Feinstein*, Ir Tehila: über Brest-Litowsk (Warschau 1886); *Nissenbaum*, Le'koroth ha'jehudim be'Lublin (Lublin 1900); *S. Buber*, Ansche schem: über die Lemberger Rabbiner (Krakau 1895); *Friedberg*, Luchoth sikkaron: über die Krakauer Rabbiner (Frankfurt 1904); *idem*, Keter kehuna: Toldoth ha'Schach (Krakau 1898).

§ 42. (Theologie, Kabbala, Apologetik, Volksliteratur)

Bloch, Der Streit um den „Moreh" des Maimonides in Posen (MS. 1903, S. 153, 263, 346 ff.); *Rabbinowitz* (Schefer), Spuren des Freidenkertums im polnischen Rabbinismus (Jewr. Sstarina, III, 3—18); *Berson*, Tobiasz Kohn (Krakau 1872); *Warchal*, Zydzi polscy na Universitecie Padewskim (Kwartalnik Historji Zydow w Polsce, III, 1913, 58—64); *Horodezky*, Mystisch-religiöse Strömungen in Polen im XVI.—XVIII. Jahrhundert (Leipzig 1914); *idem*, Nathan Schpiro (Jewr. Sstarina, III, S. 192 f.); *Brückner*, Roznowiercy polscy (Warschau 1905); *Deutsch*, Chisuk Emuna des Isaak Troki mit deutscher Übersetzung (Sohrau 1873); *Geiger*, Isaak Troki, ein Apologet des XVI. Jahrhunderts (Breslau 1853); *Dubnow*, Volkssprache der polnisch-litauischen Juden im XVI. Jahrhundert (Jewr. Sstarina 1909, I, S. 1—30); weitere Bibliographie zur Volkssprache und -literatur s. oben, Note 2.

§ 43—45. (Die Marranen in Spanien und Portugal)

Llorente, Histoire critique de l'Inquisition en Espagne, Bd. I—III (1817); *Herculano*, Historia da origem et estabelecimento da Inquisiçao em Portugal, Bd. I—III (Lissabon 1854); *Lea*, A History of the Inquisition in Spain, I, 180—223, 541, 556 f. (New York 1906); *ibidem*, Bd. II—III, passim; *Losinski*, Geschichte der Inquisition in Spanien (gekürzte Wiedergabe des Werkes von Lea; russ., Petersburg 1914); *Ibn-Verga, Schebet Jehuda*, Nr. 60 und *Joseph ha'Kohen, Emek ha'bacha W.*, S. 70 f. (über das Lissaboner Gemetzel vom Jahre 1506); *Loeb*, Correspondance des juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople (REJ., t. XV und Sonderausgabe Paris 1888); *Kayserling*, Geschichte der Juden in Portugal, 140—309 (1867); *Graetz* IX³, 216—227, 237, 248, 256—289; *E. Adler*, Autodafé and Jew, 63—90 (Oxford 1908); *idem*, Documents sur les marranes d'Espagne et de Portugal sous Philippe IV (REJ., t. XLVIII—L, 1904—1905); *Azevedo*, Historia dos christaos novos portugueses (Lissabon 1922); *Grunwald*, Zur Geschichte der Marranen, nach Mitteilungen von Cardozo de Bethencourt (Jahrbuch für jüdische Volkskunde, S. 1—11, Berlin 1925).

§ 46. (Die Neuchristen und Juden in Frankreich)

Malvezin, Histoire des juifs à Bordeaux, 91—130 (Berlin 1875); *L. Kahn*, Les juifs à Paris depuis le VI. siècle, 36—41 (Paris 1889); *Bardinet*, Condition civile des juifs du Comtat Venaissin (REJ., t. VI, 21 f.); *idem*, Antiquité et organisation des juiveries du Comtat Venaissin (ibid., t. I, 274—292); *Maulde*, Les juifs dans les états français du pape (ibid., t. VII—X, passim); *Loeb*, Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical (ibid., t. XII, 163—169, 190, 192, 196); *Levi*, Clément VII. et les juifs du Comtat Venaissin (ibid., t. XXXII, 63—87); *Bauer*, Conversions juives dans le Comtat Venaissin (ibid., t. L, 90—111); *S. Kahn*, Thomas Platter et les juifs d'Avignon (ibid., t. XXV, 81); *Brunschwig*,

Les juifs de Nantes (ibid., t. XVII, 125—131); *Cahen,* Le rabbinat de Metz pendant la période française, 1576—1871 (ibid., t. VII, 103—116, 204—218).

§ 47. (Das sephardische Zentrum in Holland)

Koenen, Geschiedenis der Joden in Nederland, passim (Utrecht 1843); *Menachem b. Salomo,* Scheerith Israel, Kap. 33 (Amsterdam 1718); *Ullmann,* Studien zur Geschichte der Juden in Belgien bis zum XVIII. Jahrhundert (1909); *idem,* Geschichte der spanisch-portugiesischen Juden in Amsterdam im XVII. Jahrhundert (Jahrb. der Jüd. literar. Ges., Bd. V, S. 1—38, Frankfurt 1907); *Seligmann,* Die erste jüdische Siedlung in Amsterdam (Mitteil. z. jüd. Volkskunde, Hamburg 1906); *Kayserling,* Geschichte der Juden in Portugal, Kap. 6—7 (1867); *idem,* Manasseh ben Israel (Berlin 1861); *idem,* Sephardim, zur Gesch. u. Liter. d. spanisch-portug. Juden (Leipzig 1859); *idem,* Biblioteca espanola-portuguezajudaica: dictionnaire bibliographique (Straßburg 1890); *Graetz* IX, 475—492 u. Note 11; *Sombart,* Die Juden und das Wirtschaftsleben (Leipzig 1911); *Wätjen,* Das Judentum und die Anfänge der modernen Kolonisation (Stuttgart 1914); *Jew. Enc.,* Artikel über Amsterdam, Antwerpen, Netherlands; *Da Silva Rosa,* Geschiedenis der portugeesche Joden te Amsterdam, 1593—1925, S. 1—43 (Amsterdam 1925).

§ 48. (Uriel da Costa)

Da Costa, Exemplar humanae vitae in *Limborch's* „De veritate religionis christianae" (1867); *H. Jellinek,* Uriel Acostas Leben und Lehre (Zerbst 1847); *I. Perles,* Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta (MS., Bd. XXVI, S. 193 bis 213. 1877); *Porges,* Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas (MS., Bd. LXII, 1918, S. 37 f., 108 f., 199 f.); *C. Gebhardt,* Die Schriften des Uriel da Costa mit Einleitung, Übertragung und Regesten (Curis Societatis Spinozanae, 1922); sonstige Quellen s. oben, Note 5; *Duff-Kaan,* Une vie humaine par Uriel da Costa, traduit et précédé d'une étude (Paris 1926).

§ 49. (Die ersten Kolonien in Amerika)

Kayserling, Christoph Columbus und der Anteil der Juden an den spanischen und portugiesischen Entdeckungen (Berlin 1894); *Publications* of the Jewish Historical Society of America (namentlich Bd. III, IX, XVII, 1893—1913); *Wiernik,* History of the Jews in America, 10—40 (New York 1912); *Lea,* The Inquisition in the spanish dependencies of America (New York 1908); *Adler,* Autodafe and Jew, 152—162 (London 1908); *Kohut,* Les juifs dans les colonies hollandaises (REJ., t. XXXI, 293—295); *Kayserling,* Isaak Aboab („Ha'goren" III, 1901); *A. Bab,* Die Juden in Amerika spanischer Zunge (Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Lit., XXVI, S. 98—146, Berlin 1925); *Filho,* Os Judeus no Brasil, Kap. 3—4 (Rio de Janeiro 1923).

Namen- und Sachregister

Abentar Melo, David — 432.
Aberglauben — 68 f., 164 f. S. Dämonologie, Hostienschändung.
Aboab de Fonseca, Isaak — 435 f., 448 f.
Abravanel, Isaak — 90 f., 94 f.
Abravanel, Isaak II. — 134.
Abravanel, Jehuda (Leon Medigo) — 92, 147 f.
Abravanel, Samuel — 92 f.
Absonderung — 110 f., 429. S. Abzeichen, Ghetto.
Abzeichen (Sondertracht) — 78, 83, 85, 110 f., 116, 133, 208, 226 f., 231 f., 258, 297, 308, 414.
Acosta, Uriel — s. Costa, Uriel da.
Adrian (Generalinquisitor) — 390 f.
Adrianopel — 19.
Afrika — s. Ägypten, Maghreb.
Ägypten — 26, 32 f.
„Ägyptischer Purim" — 34, 152.
Aguilar, Raphael — 448, 475 f.
Albanien — 19, 23. S. Türkei.
Alessandria (Italien) — 134 f.
Alexander VI., Papst — 77.
Alexander der Jagellone (Polen) — 291.
Alexandrien — 32.
Algerien — s. Maghreb.
Alkabez, Salomo — 63, 68.
Almosnino, Moses — 58.
Alscheich, Moses — 57 f.
Altona — 249.
Alvares, Simon (Märtyrer) — 402.
Amerika — 393, 405, 430, 435, 442 ff.
Ämilius, Paulus — 281.
Amsterdam — 426 f., 437 f.
Ancona — 100, 112 f.
Antitalmudismus — 172 f., 437 f.
Antitrinitarier — 202, 298, 379 f.
Antwerpen — 37, 425 f.
Apologien, Apologetik — 150, 175 f., 195 f., 213 f., 240, 379 f.
Ari (Isaak Luria) — 64 f., 69 f., 162 f.
Ärzte, jüdische — 19 f., 78, 83, 111 f., 121, 144 ff., 155, 302, 317 f., 372, 398, 409, 422. S. Medizin.
Asarja dei Rossi — s. Rossi.
Ascarelli, Debora — 149 f.
Aschkenasi, Isaak Luria — s. Ari.
Aschkenasi, Salomo — 45 f., 47, 128, 302, 309.
Aschkenasim — 14 f., 21, 50, 86, 171, 251, 287 f., 430.
Asiatische Türkei — 49 f. S. Palästina, Türkei.
Asketismus — 25, 71, 164, 277, 378.
Assimilation — 462. S. Umgangssprache.
Asumçao, Diogo (Märtyrer) — 411, 433.
Astronomie — 25, 34, 58, 177, 179, 278, 376.
Athias, Isaak R. — 249.
Augsburg, Reichstag zu — 208 f.
Autodafé — 401 f., 412, 445 f. S. Inquisition.
Autonomie — 16, 23, 56 f., 230, 265 f., 303, 342 ff., 431, 467 ff. S. Gemeindeverfassung, Gerichtsbarkeit, Kahal, Waad.
Avignon — 81, 102, 413 ff.
Avlona (Valona in Albanien) — 23.

Bachur, Elias — s. Levita.
Bajazet, Sultan — 18.
Bankhäuser, Bankiers — 37, 79, 89, 133, 230, 249, 251 f., 425, 430. S. Kreditgeschäfte.

Bassewi, Jakob (von Treuenberg) — 253.
Bauernaufstand (in Deutschland) — 201, 207 f.
Bayern — 214. S. Nürnberg, Regensburg.
Belmonte, Jakob — 432.
Belzyce, Jakob von — 380.
Berab, Jakob R. — 29 f., 54.
Berlin — 186 f., 247 f.
Bertinoro, Obadja da — 27.
Beziers — 424.
Bibelkommentare — 25, 57, 91, 141 f. S. Haggada, Prediger.
Bibelübersetzungen — 36 (pers.), 171 f. (ital.), 280 f., 384 f. (jidd.).
Bochnia — 321 f.
Bohemus, Abraham — 292, 343.
Böhmen — 15, 220 ff., 300, 477 f. S. Prag.
Bologna — 105, 119, 167.
Bona Sforza — s. Sforza.
Bordeaux — 418 f.
„Bowo-Buch" — 285.
Brandenburg (Mark) — 186 f., 212, 247 f.
Brandenburg (Stadt) — 187.
Brasilien — 435, 445, 447 f.
Breslau — 223.
Brest-Litowsk — 301, 313, 335 (Anm.), 354.
Buchdruckerkunst — 17, 22, 26, 45, 79, 107, 115, 125 f., 139 f., 142, 272, 280, 371, 433.
Bücherverbrennung, Bücherzensur — s. Talmudverfolgungen, Zensur päpstliche.
Budapest — s. Ofen.
Budny, Simon — 379, 382.
Bulgarien — 19, 49. S. Türkei.
Bürgerschaft, christliche — 87 f., 182, 189 f., 221, 234 ff., 249, 255, 289, 293 f., 311, 314 f., 327, 338 f.
Butzer, Martin (Reformator) — 210 f.

Candia (Kreta) — 19, 129, 151.
Caraffa — s. Paul IV.
Carpentras — 413 f. S. Avignon.
Carvajal, Familie (Märtyrer) — 445 f.
Castro, Rodrigo — 248.
Castro Tartas, Isaak (Märtyrer) — 409.
Chabib, Jakob ben — 26.
Chabib, Levi ben — 28, 30.
Cherem (Exkommunikation) — 170, 209, 219, 270, 344, 370, 416, 438 ff.
Chilukk (Schuldialektik) — 273 f., 359 f., 369.
Chronographie — 34, 73 f., 150 ff., 278 f., 351, 456 f.
Chronologie — 166, 168 f. S. Zeitrechnung.
Clemens VII., Papst — 80 f., 97 f., 103 f., 398 f., 413 f.
Clemens VIII., Papst — 122.
Commendoni, päpstl. Legat — 308.
Cordova — 389.
Cordovero, Moses — 61 f., 66, 162 f.
Costa, Manuel — 401.
Costa, Uriel da — 173, 436 ff., 474 f.
Cremona — 115, 134 f.
Czechowicz, Martin — 379 f.

Damaskus — 29, 53, 70.
Dämonologie — 61, 68 f., 165, 374.
Daniel de Pisa — 80, 98.
David ben Simri (Radbas) — 32 f., 64.
David Rëubeni — s. Rëubeni.
Delakrut, Mattathias — 377.
Delmedigo, Joseph Salomo — 159, 177 f.
Denunziantentum — 192 f., 210, 267, 277. S. Renegaten.
Deutschland — 15, 181 ff.
Deza, Diego (Generalinquisitor) — 388 f.
Diplomaten — 40 ff., 128, 309.
Disputationen, religiöse — 150, 212, 379 f.
Dominikaner — 192 f., 395 f.
Dorfkolonien („Jischuwim") — 324, 331 f. S. Landwirtschaft.
Dreißigjähriger Krieg — 136, 251 f.
Duarte de Paz — 399.
„Dunkelmänner" — 181, 192 f., 198. S. Reuchlin.
Duran, Simon II. — 34.

Eck, Johann — 214.
Edels, Samuel Elieser (Maharscho) — 369.
Egidio de Viterbo (Kardinal) — 97, 142.
Elsaß — 190 f., 207.
Emden — 427.
„Emek ha'bacha" — 156 f.

Emigration — 11 f., 76 f., 118, 225, 248, 300, 393, 401, 444 f. S. Vertreibung.
England — 427, 435.
Erasmus von Rotterdam — 196, 205.
Exkommunikation — s. Cherem.
Exzesse, judenfeindliche — s. Judenhetze, Judenmetzeleien.

Fagius, Paul — 281 (Anm.).
Fano, Menachem Asarja da — 163 f.
Farissol, Abraham — 159.
Ferdinand I., Kaiser — 208, 219 f., 222 f.
Ferdinand II., Kaiser — 136, 250, 252 f., 257.
Ferdinand III., Kaiser — 254 f.
Ferdinand der Katholische — 91, 387 f.
Ferrara — 38, 89, 109, 132 f., 139, 167.
Fettmilch, Vinzenz — 237 f., 244.
Figo, Asarja R. — 161.
Finanzagenten — 38 f., 231 f., 253, 261, 292. S. Hofjuden, Steuerpächter.
Fischel, Franczek — 292, 343.
Fischel, Moses R. — 344.
Flandern (Belgien) — 425 f.
Florenz — 89 f., 137 f.
Frank, Mendel R. — 344.
Frankfurt am Main — 188, 193 f., 207 f., 234 ff., 258 f., 266, 268 f.
Frankreich — 413 ff.
Frauenbücher — s. Weiberliteratur.
Freidenkertum — 166 f., 172 ff., 373 f., 436 ff.

Gamrat, Peter (Bischof) — 299 f.
Gans, David — 278 f., 456.
Gaspar da Gama — 445.
Gedalja ibn Jachja — s. Ibn Jachja.
Gemeindeleben, inneres — 21, 23, 27, 50 f., 78, 87, 171, 294. S. Gemeindeverfassung, Synagogen.
Gemeindeverbände — 348 f. S. Kahal, Waad.
Gemeindeverfassung — 27, 80, 130, 134, 230, 268 f., 345 ff., 355, 416 ff., 431, 467 ff. S. Autonomie.
Genua (Republik) — 83, 155.
Geographie — 159, 278.
Gerichtsbarkeit — 27, 80, 86, 219, 303, 343 f., 349 f., 416. S. Autonomie.
Ghetto — 85 (Venedig), 112 (Rom), 116, 123, 129 f., 133, 136 f., 235 f., 252, 258, 293, 304, 325, 343, 413.
„Gilgul" (Seelenwanderung) — 66 f., 378.
„Golem" — 275.
Gonzalvo de Cordova (Neapel) — 91.
Gregor XIII., Papst — 119 f., 415.
Griechenland — 19, 49. S. Türkei.
Grodno — 301, 354.
Großpolen — 291, 348. S. Posen.
Grotius, Hugo — 429.
Grundbesitz — s. Landwirtschaft.
Gubicki (Pamphletist) — 321.

Haggada — 26, 161, 168, 172, 274 f., 369. S. Prediger.
Halevi, David („Tas") — 371.
Hamburg — 172, 178, 248 f., 437 f.
Hamon, Joseph — 19 f.
Hamon, Moses — 20, 35 f.
Handel — 11 f., 19, 22 f., 87, 89 f., 111, 117, 129, 131, 138, 182, 221, 236, 249 f., 252, 259, 289, 293 f., 315 f., 326, 333 f., 337 f., 413, 417 (Anm.), 419 f., 430, 444. S. Levantehandel.
Handwerk — 29, 52, 221, 289, 315 f., 346 (Zünfte), 417 (Anm.).
Hannover, Nathan — 351, 358.
Hegemonie, nationale — 14 f., 31, 76, 181, 287 f.
Heinrich II., franz. König — 38, 141, 419.
Heinrich III., Valois — 309, 421.
Helen, Elchanan — 285.
Heller, Jomtob Lippman, R. — 253, 256 f., 274.
Herrera, Abraham-Alfons — 433, 436.
Hessen — 210 f.
Historiographie — 166 f., 453 f. S. Chronographie.
Hofjuden („Hofbefreite") — 231 f., 252 f. S. Diplomaten, Finanzagenten.
Holland — 14, 37, 405, 425 f., 448 f.
Homem, Antonio (Märtyrer) — 406 f.
Horowitz, Abraham — 373 f.

Horowitz, Jesaja R. — 51 (Anm.), 270, 277 f., 379.
Horowitz, Sabbatai-Scheftel — 270, 278, 379.
„Hoschanna Rabba" — 67.
Hostienschändung — 184 f., 221, 305 f., 315, 321 f., 327 f., 356.
Humanismus, Humanisten — 13, 76 f., 138 f., 166 f., 192 f., 198, 372.

Ibn Jachja, Gedalja — 157 f., 164 f.
Industrie — 19, 22 f., 122, 129, 131, 288, 316, 420. S. Handwerk.
Inquisition — 106 f., 113, 125 f., 153 f., 386 ff., 398 f., 411 f., 445 f.
Inquisitionstribunale — 388 f., 401 f., 445 f.
Isaak aus Troki — s. Troki, Isaak.
Isserles, Moses (Ramo) — 55, 362 f., 372, 377.
Italien — 12 f., 76 ff.
Iwan der Schreckliche, Zar — 333 f.

Jabez, Joseph — 53.
Jaffe, Mardochai R. — 365 f., 377.
Jakob ben Chabib — s. Chabib, Jakob ben.
Janow, Jakob ben Isaak — 283.
Jerusalem — 27 f., 49 f.
Jeschiboth — 273 f., 357 f. S. Schule, Talmudstudium.
Jessurun, Rëuël (de Pina) — 432 f.
Jesuitenorden — 106 f., 227 f., 254, 289, 311.
Jezofowicz, Michel — 292, 343.
„Jiddisch" — 280 f., 384. S. Sprache, deutsche.
Joachim I., Kurfürst v. Brandenburg — 186 f.
Joachim II., Kurfürst v. Brandenburg — 188, 212, 247.
Johann III. (Portugal) — 397 f.
Johann IV. (Portugal) — 409 f.
Joseph ha'Kohen (Chronist) — 83, 154 f.
Josel — s. Rosheim, Josel.
Judaisierende (Sekten) — 202, 298, 332, 379 f. S. Marranen.
Judenhetze — 131 f., 136, 242 f., 245, 247, 255, 295, 310 f., 314, 317, 323, 328 f.
Judenmetzeleien — 335, 395 f. S. Judenhetze.
„Judenstadt" (Prag) — 230. S. Ghetto.
„Judenstättigkeit" (Frankfurt a. Main) — 235, 258.
Judenviertel — s. Ghetto.
Judeophobie — 196 f., 200, 202 f., 335. S. Judenhetze, Judenmetzeleien.
Julius II., Papst — 78.
Julius III., Papst — 107 f.

Kabbala — 13, 59 f., 62 f., 66 f., 142, 162 f., 175, 177, 277, 365, 367, 369 f., 376 f., 384, 433 f.
Kaffa (Krim) — 339 f., 342, 383 f.
Kahal — 23, 344 ff. (Polen), 467 ff. S. Autonomie, Gemeindeverfassung.
Kairo — 32, 64, 177.
Kalahora, Salomo — 302.
Kammerknechtschaft, Kammergut — 206, 219, 231, 234, 239.
Karäer — 25, 51 f., 177 f., 340 f., 383.
Karben, Victor — 193.
Karl V., Kaiser — 37, 92 f., 104 f., 206 ff., 213 f., 390 f., 400, 425 f.
Karl IX., franz. König — 42 f., 309.
Karo, Joseph R. — 31, 53 f., 57, 59, 100, 170.
Kapsali, Elias (Chronist) — 85, 151 f.
Kasuistik, talmudische — 273 f. S. Pilpul, Chilukk.
Katechumenenhaus (Rom) — 82, 109, 123.
Katholische Reaktion — 13, 16, 106 f., 227, 305, 312.
Katzenellenbogen, Meïr (Padova) — 160.
Katzenellenbogen, Samuel Jehuda R. — 161, 170.
Kiera, Esther — 48.
Kiew — 314, 340.
Kirche — s. Dominikaner, Inquisition, Jesuiten, Papsttum.
Kirchenkanons — 300. S. Abzeichen.
Kirchenstaat — 77 f., 106 f., 116 f.
Kleinasien — 35.
Kleinpolen — 293, 348. S. Krakau.
Kmita, Jan (Pamphletist) — 322.

Kmita, Peter (Kronmarschall) — 295, 299.
Kodifikation, rabbinische — 54 f., 362 f. S. Schulchan Aruch, Karo, Isserles.
Kohen, Josua Falk R. — 352, 367 f.
Kohen, Sabbatai („Schach") — 371.
Kolmar — 191.
Köln — 192 f., 266, 478.
Kolumbus — 442 f.
Konferenzen, jüdische — 109, 189, 209, 266, 349 f. S. Waad.
Konstantinopel — 18 f., 22, 42, 47, 58, 392. S. Türkei.
Koppelmann, Jakob — 376.
Korfu — 19, 129.
„Kozubalec" (Schülergeld) — 323.
Krakau — 293 f., 315 f., 326 f., 345 f., 371.
Kraus, Löb (Denunziant) — 267 f.
Kreditgeschäfte — 37, 41 f., 79, 82, 89, 124, 129 f., 131, 209, 213 f., 219, 221, 236, 352 („Heter isska"), 430.
Kreta — s. Candia.
Krim — 339 f., 383.
„Krimtschaken" — 342.
Kritik der Tradition — s. Freidenkertum.
Kuba (Amerika) — 443 f.

Ladino — 58. S. Sprache spanische.
Landwirtschaft, Landpacht — 16, 288 f., 312, 324, 331 f., 355, 398, 448.
Lattes, Bonet — 79, 95.
Lemberg (Lwow) — 294 f., 308, 348.
Lemlin, Ascher (Lämmlein) — 95.
Lenczyca — 330 f.
Leo X., Papst — 78 f., 142, 198, 390.
Leo Hebraeus — s. Abravanel, Jehuda.
Leobschütz — 224.
Levantehandel — 11 f., 19, 38, 87, 114, 138, 176, 430.
„Levantiner" (Gemeinde) — 86, 171 (Anm.).
Levi ben Chabib — s. Chabib, Levi ben.
Levita, Elias (Bachur) — 141 f., 162, 281 (Anm.), 282, 285.
Lifschütz, Gedalja — 376.
Lima (Peru) — 446.
Lippold (Finanzmann) — 247 f.
Lippomano, päpstl. Legat — 305 f.
Lissabon — 37, 395 f. (Gemetzel), 401 f.
Litauen — 291, 301, 306 f., 313, 340, 353 f. S. Polen.
Literatur — 52 f., 138 f., 272 f., 361 f., 432 f. S. Rabbinismus, Kabbala, Theologie, Moral, Philosophie, Chronographie, Martyrologien, Apologien, Poesie, Volksliteratur.
Liturgie — 63, 73, 157, 383 (Ritus).
Livland — 337 f.
Livorno — 138.
Löwe ben Bezalel, R. — 275 f.
Lublin — 276, 304, 319 f., 330, 351 (Meßgericht), 362, 371.
Lucero (Inquisitor) — 389.
Luria, Isaak — s. Ari.
Luria, Salomo (Raschal) — 363 f., 372.
Lusitanus, Amatus — 113, 145 f., 167.
Luther, Martin — 199 f., 210, 212.
Luzzato, Simcha (Simone) — 129 (Anm.), 176 f., 457.

Maghreb — 32, 34.
Maghrebiten — 27, 32.
Mähren — 220. S. Böhmen.
Mailand (Herzogtum) — 134 f.
Maimonides („Führer") — 372 f.
Mainz — 188, 246, 266.
Manasse ben Israel — 433 f.
Mantua — 105, 135 f., 139, 160 f.
Mantin, Jakob — 82, 85, 103 f., 144 f.
Manuel (Portugal) — 394 f.
Margaritha, Antonius (Renegat) — 210.
Marokko — s. Maghreb.
Marranen — 14, 19, 37 f., 77, 84, 86, 91 f., 98 f., 112 f., 133, 248 f., 386 ff., 410 f., 418 f., 424 ff., 443 f.
Märtyrer — s. Hostienschändung, Inquisition, Ritualprozesse.
Martyrologien — 73 f., 154, 157.
Masowien — 304.
Mathematik — 25, 177, 179, 376.
Matthias, Kaiser — 231 f., 238.
Maximilian I., Kaiser — 182 f., 193 f., 218.
Maximilian II., Kaiser — 41, 229, 232.
Mecklenburg — 184 f.
Medici, Cosimo I. — 90, 137.
Medici, Cosimo II. — 92.
Medici, Maria (Frankreich) — 422 f.

Medizin, Studium der — 131 f., 143 f., 145 f., 160, 177, 308.
Mehmed III., Sultan — 48.
Meïr von Lublin (Maharam) — 368 f.
Melanchthon, Philipp — 188, 212.
Mello, Johann (Inquisitor) — 401 f.
Mendel, Jakob (Finanzmann) — 261.
Mendes, Gracia (Nassi) — 37 f., 154.
Menz, Abraham, R. — 160.
Messer Leon, David — 23 f.
Messianische Bewegung — 95 f. S. Molcho, Rëubeni.
Messianismus — 31 f., 59 f., 65, 72, 93 ff., 158 f., 169, 435.
Metz (Frankreich) — 417 f.
Meysl, Marcus (Mardochai) — 230 f., 276.
Mexiko — 445 f.
Miczynski, Sebastian — 316 f.
Misrachi, Elias — 25.
Missionare, Missionspredigten — 82, 120 f., 211, 228, 254, 415.
Modena, Jehuda (Leon) — 164, 170 f., 179, 438, 471 f., 474 f.
Modena, Samuel, R. — 57.
Mohilew am Dnjepr — 325.
Mojecki (Pater) — 320 f.
Molcho, Salomo — 81, 99 f., 178, 398.
Moldau — 49.
Montaigne, Michel — 120, 420.
Montalto, Elias — 422, 432.
Montezinos, Antonio (Aaron Levi) — 435.
Montpellier — 423 f.
Moral-Literatur („Mussar") — 274 f., 284 f., 375 f. S. Prediger.
Moscato, Jehuda R. — 161.
Moses ha'Gole, R. — 383 f.
Moskau — 303 f., 336 f.
Moskowiterreich — 332 ff.
Münster, Sebastian — 142.
Murad III., Sultan — 44 f., 47.
Mustaraber — 27, 32.
Mystizismus — 59 f., 161 f., 277 f., 434. S. Kabbala, Messianismus.

Nadschara (Nagara), Israel — 72 f.
„Nagid" (Ägypten) — 32.
Nantes — 423.
Narbonne — 424.
Nassi, Joseph — 37 ff., 113, 115, 118, 302, 308.
Neapel (Königreich) — 90 f.
„Neuchristen" — 386 f., 413, 419 f. S. Marranen.
New-York — 449.
Niederlande — s. Holland.
Nunez, Henriquez — 397.
Nunez, Maria — 427.
Nürnberg — 183 f.

Ödenburg — 261.
Ofen — 261 f., 264.
Ofenhausen, Salman — 285.
Oppeln — 223.
Osiander (Prediger) — 214.
Österreich — 15, 218 f. S. Wien.

Pächter — S. Landwirtschaft, Steuerpächter.
Padua — 84 f., 88, 130 f., 143 f. (Universität), 152, 160 f.
Palache, Samuel — 427 f.
Palästina — 12, 26 ff., 39, 49 f., 118, 162 f., 277.
Papsttum — 77 f., 106 f. S. Katholische Reaktion.
Pardo, Joseph R. — 428.
Paris — 142, 422.
Paul III., Papst — 81 f., 392 f., 399 f., 402.
Paul IV., Papst — 108 ff.
Pavia — 134 f.
Pernambuco (Brasilien) — 448 f.
Peru (Südamerika) — 446 f.
Pesaro — 113.
Pfefferkorn, Johann (Renegat) — 192 ff.
Philipp II. (Spanien) — 134, 393, 404 f., 426.
Philipp III. (Spanien) — 405 f.
Philipp IV. (Spanien) — 407 f.
Philosophie — 145, 147 f., 179, 365, 367, 370, 372 f., 376, 434, 440.
„Pilpul" — 273 f., 360 f., 362, 369.
Pisa — 90, 138.
Pius IV., Papst — 116 f., 228.
Pius V., Papst (Ghislieri) — 117 f., 415.
Podolien — 348.
Poesie — 72 f., 147 f., 432.

Polak, Jakob R. — 273 f., 362.
Polemik — s. Apologie.
Polen — 15 f., 287 ff.
Polozk — 335, 338.
Pomis, David de — 146 f.
Portugal — 11, 98 f., 394 ff., 442 f.
Posen — 293, 314 f., 348, 372.
Pösing (Bazin) — 263.
Prag — 220 f., 229 f., 256 f., 270 f., 477 f.
Prediger — 57 f., 161, 171, 275 f., 436. S. Haggada, Moral-Literatur.
Preßburg — 261 f., 265.
„Privilegium de non tolerandis Judaeis" — 304, 311, 322.
„Propination" — 289. S. Schankwirtschaft.
Proselyten — 298 f., 411.
Przemysl — 322 f.
„Purim-Vinzenz" (in Frankfurt a. M.) — 244.

Rabbiner — 29 f., 57, 160, 270, 344, 417, 431.
Rabbinismus, Rabbinische Literatur — 13, 16, 52 f., 160 f., 273 f., 357 ff., 437 f. S. Talmudstudium.
Rationalismus — 173 f., 373 f., 436 f.
Reformation — 15, 181, 199 ff., 298, 301, 305, 312, 424 ff.
Regensburg — 189 f.
Rembrandt — 434.
Renegaten — 108, 143, 192 f., 210, 285, 298, 397.
Responsen, rabbinische — 33, 57, 177, 364, 368, 370, 456.
Rēubeni, David — 81, 95 f., 159, 398.
Reuchlin, Johann — 79, 141, 194 f., 204.
Reyna, Joseph della — 60 f.
Riga — 337 f.
Ritualprozesse — 35 f., 214, 216, 221, 223 f., 263, 306 f., 310, 318 f., 330 f., 356. S. Hostienschändung.
Rom — 77 f., 97 f., 399 f.
„Romanioten" — 21, 151, 341.
Romanow-Dynastie (Rußl.) — 336 f.
Rosheim, Josel (Joselman) — 104, 191 f., 201 f., 204 f., 206 ff., 212 f.
Rossi, Asarja dei — 59, 166 f.
Rotreußen — 293, 348. S. Lemberg.
Rotterdam — 429 f.
Rudolf II., Kaiser — 229 f., 264. 267, 275.
Rußland — s. Moskau, Moskowiterreich.

Sabbatkult — 63 f., 67.
Sachsen — 201 f., 210, 212.
Safed — 28 f., 52 ff., 61 f., 100, 162.
Salomo-Ephraim von Lencyza — 276 f., 360.
Saloniki — 19 f., 21, 58, 100, 114.
Sanchez, Gabriel — 444.
Santangel, Luis — 443 f.
Saragossi, Joseph — 29.
Saruk, Israel — 163 f., 179.
Saul Judycz (Wahl) — 313.
Savonarola, Girolamo — 89.
Schachna, Schalom R. — 362.
Schalal, Isaak (Nagid) — 32.
Schankwirtschaften — 289, 312, 316, 328, 352.
„Scheloh" — 277.
Schiff, Meïr (Maharam Schiff) — 274.
Schlachta — 289, 296 f., 303 f., 312.
Schlesien — 223 f. S. Böhmen.
Schpiro, Nathan — 378.
„Schtadlan" — 191, 207 f., 265, 351, 354.
„Schulchan Aruch" — 54 f., 363 f., 378 f.
Schule, Schulwesen — 24, 27, 29, 130, 161, 249, 273 f., 357 f., 431 f. S. Talmudstudium.
Schweden (in Livland) — 339.
Selim I., Sultan — 19.
Selim II., Sultan — 40 f.
Sephardim — 11 f., 18 f., 51, 76 f., 86, 248, 309, 341, 425 ff. S. Marranen.
Serach aus Troki — s. Troki, Serach.
Serbien — 19, 49. S. Türkei.
Sforno, Obadja — 141.
Sforza, Bona (polnische Königin) — 295, 299.
Sigismund I. (Polen) — 292 f.
Sigismund II. August (Polen) — 41 f., 45, 301 f., 334, 338, 344.
Sigismund III. (Polen) — 311 f., 336, 338.

Siliceo (Erzbischof von Toledo) — 392 f.
Silva, Diego (Inquisitor) — 400.
Silva, Francisco (Märtyrer) — 447.
Silva, Samuel — 439.
Sirkes, Joël R. („Bach") — 369 f., 377.
Sixtus V., Papst — 121.
Skarga, Peter (Jesuitenpater) — 319.
Sleszkowski (Pamphletist) — 317 f.
Smolensk — 333, 336.
Smyrna — 49.
„Sohar" — 59 f., 66, 115 f., 162, 174 f., 178, 376 f. S. Kabbala.
Sokolli (Großwesir) — 40, 43, 45.
Soncino (Buchdrucker) — 139.
Spanien — 11, 21 f., 206, 386 ff., 442 f.
Sprache (arabische) — 27, 36, 145, 465.
Sprache (deutsche) — 14, 21, 254, 273, 280 f., 384, 417, 461 f.
Sprache (französische) — 416, 417 (Anm.), 463.
Sprache (griechische) — 21, 151, 464.
Sprache (hebräische) — 26, 120 f., 141 f., 147, 155, 167, 194, 202, 342, 461.
Sprache (italienische) — 21, 111, 120, 147, 149 f., 171 f., 176, 464.
Sprache (lateinische) — 145, 427, 463.
Sprache (persische) — 36, 465 (Anm.).
Sprache (portugiesische) — 21, 153, 430, 432 f., 439.
Sprache (spanische spaniolische) — 21 ff., 58, 424, 430, 432, 464.
Sprache (tatarische) — 342, 465 (Anm.).
Sprachkunde — 140 f.
„Ssemicha" (Ordination) — 24, 30 f., 54.
Staatsdienst — 35, 40 f., 90, 296. S. Finanzagenten, Steuerpächter.
Statistik — 27, 129, 231, 235, 249 f., 287 (Anm.), 423, 428, 477 f.
Steiermark — 218.
Stephan Bathory (poln. König) — 309 f., 335.
Sternberg — 184 f.
Steuern — 24, 36, 47, 51, 81, 109, 112, 124, 213 f., 220, 229, 232 f., 253 f., 256 f., 259 f., 272, 303, 325 f., 340, 348, 352, 403.
Steuerpächter, Zollpächter — 288 f., 292, 296, 351, 355, 396.
Straßburg — 190, 204 f., 246 f.
Suleiman, Sultan — 35 f., 261 f.
Sullam, Sara Copia — 150.
Synagogen — 23 f., 50 f., 79, 110, 171 (Anm.), 190, 203, 232, 249 f., 252, 325, 414, 417, 428 f.
Synode der Vier Länder — s. Waad der Vier Länder.

Talmudstudium — 53 f., 160 f., 273 f., 359 f. S. Rabbinismus.
Talmudverfolgungen — 107 f., 115, 117, 125 f., 193 f., 203. S. Zensur.
Tartas — s. Castro-Tartas.
Taufen — 118, 123 f., 143, 148, 192, 228, 335, 415, 445. S. Katechumenenhaus.
Taws, Jakob — 36.
Taytasak, Joseph (Kabbalist) — 25, 100.
Theologie — 371 f., 379 f. S. Haggada. Kabbala, Philosophie.
Tiberias — 39 f., 60, 118.
Tiktiner, Rebekka — 285.
Tirado, Jakob — 427 f.
Tirol — 218.
„Toldoth Jeschu" — 202 (Anm.).
Torquemada (Großinquisitor) — 387.
Torres, Luis — 443.
Toscana — 89 f., 137 f.
Toulouse — 418.
Trani, Moses di — 57.
Tridentinisches Konzil — 107, 305, 402.
Troki, Isaak — 380 f.
Troki, Joseph (Malinowsky) — 381 f.
Troki, Serach (Karäer) — 177, 383.
Tschufut-Kale (Krim) — 340.
Türkei — 12, 18 ff., 46 f., 127, 151, 262 f. (Ungarn), 287, 298 f., 339 (Krim).
Tyrnau — 261.

Ukraine — 331 f.
Ulrich von Hutten — 198.
Umgangssprache — 14, 21 f., 149 f., 273, 280 f., 384 f., 417, 461 ff. S. Sprache.

Ungarn — 49, 224, 260 ff.
Uri Levi, Moses — 427.
Uriel da Costa — s. Costa, Uriel.
Usiel, Isaak R. — 429.
Usque, Samuel — 20, 152 f.

Vasco da Gama — 444.
Venedig — 37, 41, 45, 84, 96, 102, 125 ff., 139, 152, 437, 477.
Venezianische Republik — 84 f., 125 ff. S. Venedig.
Verga, Ibn Joseph — 74.
Verga, Salomo — 74, 396 (Anm.).
Verona — 477.
Vertreibung — 83, 86, 93, 119, 126 f., 135, 137, 181 f., 184, 186, 188, 217 f., 225 f., 244 f., 248, 262, 322, 426, 449.
Vidas, Elias — 71.
Vital, Chaim — 65, 69 f., 163 f.
Volksliteratur, jüdisch-deutsche — 273, 280 f., 384 f., 461 f.
Voltaire — 383.

Waad der Hauptgemeinden Litauens — 354 f., 470.
Waad der Vier Länder — 350 f., 468 f.
Waadim (Bezirkstage) — 356, 470 f.
Wagenseil (deutscher Gelehrter) — 382 f.
Walachei — 49.
Wanderungen — s. Emigration.
Warschau — 304, 351.
Weiberliteratur — 283 f.
Wien — 218 f., 226 f., 231 f., 251 f.
Wilna — 314, 325, 354.
„Winz-Hans-Lied" — 285.
Wirtschaft — 11 f., 16, 176, 288 f., 308. S. Handel, Handwerk, Industrie, Kreditgeschäfte, Landwirtschaft.
Wissenschaften, profane — 140 f.
Witebsk — 325.
Wladislaw (böhm.-ungar. König — 220 f., 260 f.
Wladislaw IV. (Polen) — 324 f.
Wolhynien — 348, 356, 471.
Worms — 189, 196, 245 f., 266.

Ximenes (Generalinquisitor) — 389 f.

Zacuto, Abraham — 34, 74, 444.
Zarfati, Joseph (Renegat) — 120.
Zarfati, Samuel — 78.
„Zeenna u'reenna" — 283.
Zeitrechnung (Ära) — 33, 168.
Zemach, Mardochai — 228.
Zensur, päpstliche — 108, 115, 117, 120 f., 162, 227.
Zensur, rabbinische — 109, 162, 266.
Zollpächter, Zöllner — 23, 28, 313. S. Steuerpächter.